This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

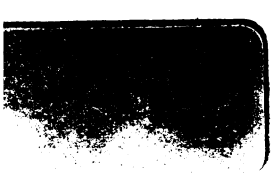
Inv.

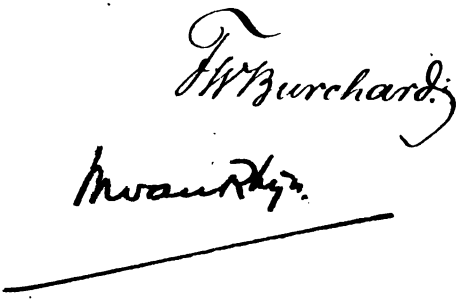
(Kirsten?)

Var. 4492 4

HIERONYMUS

ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY





F W Burchardi

Mwanthyn.

Die Sünde
wider den heiligen Geist

und die daraus gezogenen

dogmatischen und ethischen Folgerungen.

Eine

exegetisch-dogmatische Abhandlung,

nebst einem historischen Anhange

über

das Lebensende des Francesco Spiera,

von

Philipp Schaf.

„Wer die Sünde versteht, versteht die Tugend und das Christenthum, sich selbst und die Welt. Ohne dieses Verständniß kann man sich Christi Verdienst nicht zu eigen machen und hat keinen Antheil an dieser zweiten höheren Schöpfung."

Novalis.

Halle,
bei Johann Friedrich Lippert.
1841.

„Ich möchte das Element, woraus des Menschen Seele gebildet ist und worin sie lebt, ein Fegfeuer nennen, worin alle höllischen und himmlischen Kräfte durcheinandergehen und wirken."

Göthe.

(Briefe an Lavater v. 1774—82. Herausgegeben v. Hirzel 1833. S. 126.)

„Und so dürfte Buch für Buch und Vers für Vers das Buch aller Bücher darthun, daß es uns deßhalb gegeben sei, damit wir uns daran, wie an einer zweiten Welt, versuchen, uns daran verirren, aufklären und ausbilden."

Göthe.

(in den Noten und Abhandlungen zum besseren Verständniß des Westöstlichen Divans.)

661
S296su
1841

Seinem

verehrten und geliebten Lehrer

Herrn Dr. Franz Theremin,

Königl. Preuß. Hof- und Domprediger und wirklichem Ober-Consistorialrathe,

in tiefster Hochachtung

gewidmet

vom Verfasser.

Sie haben bei verſchiedener Gelegenheit den erhabenen Ausſpruch des Chryſoſtomus: der geiſtliche Redner ſtrebe darnach, in ſeinen Predigten nur Gott zu gefallen, für das höchſte Geſetz und die alleinige Aufgabe der Beredtſamkeit erklärt und ihn zum eigentlichen Mittelpunkt Ihres homiletiſchen Syſtems gemacht. Nach meiner feſten Ueberzeugung muß dieß das Ziel auch jeder wiſſenſchaftlichen, zumal einer theologiſchen Arbeit ſein, wenngleich dieſes Streben hier nicht, wenigſtens nicht unmittelbar, wie in der Predigt, den Charakter der Erbaulichkeit an ſich tragen kann und darf, ſondern ſich als unermüdetes, redliches und beſcheidenes Forſchen nach Wahrheit und zwar nach der von Gott in Chri-

Sie haben bei verschiedener Gelegenheit den erhabenen Ausspruch des Chrysostomus: der geistliche Redner strebe darnach, in seinen Predigten nur Gott zu gefallen, für das höchste Gesetz und die alleinige Aufgabe der Beredtsamkeit erklärt und ihn zum eigentlichen Mittelpunkt Ihres homiletischen Systems gemacht. Nach meiner festen Ueberzeugung muß dieß das Ziel auch jeder wissenschaftlichen, zumal einer theologischen Arbeit sein, wenngleich dieses Streben hier nicht, wenigstens nicht unmittelbar, wie in der Predigt, den Charakter der Erbaulichkeit an sich tragen kann und darf, sondern sich als unermüdetes, redliches und bescheidenes Forschen nach Wahrheit und zwar nach der von Gott in Chri-

ſto geoffenbarten und in der Kirche ſich entwickelnden Wahrheit zu erweiſen hat, welcher man gerne alle ſubjectiven Lieblingsmeinungen, und hätten ſie auch noch ſo viel Schein, zum Opfer bringt. Von Gott, durch Gott und zu Gott ſind ja alle Dinge, Sein Wille iſt das Meer, wohin ſich Alles muß bewegen, auf daß Er ſei Alles in Allem. Wer in irgend einem Unternehmen der Wiſſenſchaft oder des Lebens menſchliche Ehre ſucht, wird die Erfahrung machen, daß auch ſie, wie alles Fleiſch, des Graſes Blume gleicht, die heute das Auge entzückt und morgen in den Staub der Verweſung ſinkt. Das Streben nach Gottes Ehre erhebt auch allein über menſchliches Lob und Tadel, ohne darum ganz gleichgültig dagegen zu

machen. Es bewahrt uns nämlich vor Uebermuth, welchen sonst das Lob, so wie vor Muthlosigkeit, welche der Tadel gewöhnlich mit sich führt und lehrt uns mit Chrysostomus für Beides Gott preisen.

Mir ist das seltene Glück zu Theil geworden, die tiefe Wahrheit und alleinige Haltbarkeit jenes Grundsatzes nicht nur in Ihrer öffentlichen Wirksamkeit, sondern auch in Ihrem ganzen persönlichen Leben und Wesen auf eine Weise ausgeprägt und bestätigt zu finden, die allein schon zur Nachahmung reizen muß. Ich bin mir bewußt, bei dieser Abhandlung, welche Sie von Anfang an mit Ihrer freundlichen Theilnahme zu beehren, so gütig waren, trotz aller Mängel doch in letzter Beziehung nach demselben Ziele wenigstens gestrebt zu haben.

Dieß gibt mir auch allein den Muth, Ihnen dieselbe als ein geringes Zeichen der Verehrung und Dankbarkeit für unvergeßliche Genüsse aus Schriften und Umgang bescheiden darzubringen, wenngleich der Dank dafür in letzter Beziehung Gott gebührt.

Δόξα τῷ θεῷ πάντων ἕνεκεν!

Euer Hochwürden

ergebenster
Philipp Schaf.

Vorwort.

Die Lehre von der Sünde wider den heiligen Geist nimmt durch ihre theoretische und praktische Wichtigkeit, durch ihren engen Zusammenhang mit den Grunddogmen des Christenthums von der Sünde und Erlösung die Aufmerksamkeit eines jeden Theologen in hohem Grade in Anspruch. Dennoch ist dieselbe in unserer Zeit nicht so oft und so vielseitig bearbeitet worden, als andere weit weniger wichtige Abschnitte der exegetischen und systematischen Theologie, und die sonst in vieler Hinsicht trefflichen Abhandlungen darüber in Ullmanns Studien und Kritiken sind keineswegs weder in exegetischer noch in dogmatischer Hinsicht erschöpfend, so daß für neue Versuche noch immer ein weites Feld offen bleibt. Hierdurch ist die Wahl meines Themas hinlänglich gerechtfertigt. Was nun aber die Ausführung betrifft, so erkenne ich selbst am besten die Mängel meiner Arbeit. Manchen wird sie schon wegen ihrer verhältnißmäßig großen Ausdehnung nicht zusagen. Hiegegen jedoch bitte ich zu bedenken, daß die mannigfachen Schwierigkeiten, welche damit verbunden sind, so wie die Gründlichkeit der Beweisführung auch solche Untersuchungen nothwendig machten, die auf den ersten Anblick unserer Aufgabe fern zu liegen scheinen. Bei der Widerlegung der Gurlittschen Ansicht hätte ich mich nicht so lange aufgehalten, wenn nicht zu erwarten wäre, daß sie durch die Beistimmung, womit sie ein so gewichtiger Theologe wie Nitzsch beehrte, manchen imponiren wird. Ich bemühte mich sehr, besonders die im zweiten Theile besprochenen Punkte in einen engeren systematischen Zusammenhang zu bringen, aber die Verschiedenartigkeit derselben machte mir es fast unmöglich, und doch wollte ich der Vollständigkeit wegen, die ich mir nun einmal zum Ziel gesetzt habe, keinen übergehen. Hinsichtlich des geschichtlichen Anhanges über Spiera hat mir zwar Roth in seiner kleinen Schrift bereits vorge-

griffen. Doch glaube ich, daß jener merkwürdige Lebenslauf schon an und für sich einer neuen Auffrischung in hohem Grade werth ist. Sodann habe ich öfter und vollständiger, als Roth, den Spiera selbst reden lassen und die gelehrten Nachweisungen in der nöthigen Vollständigkeit gegeben. Ich hoffe, daß meine Abhandlung dadurch an concreter Anschaulichkeit gewonnen hat; denn wenn es auch sehr voreilig und gegen die christliche Milde im Urtheil über Andere wäre, diesen Unglücklichen mit Bestimmtheit der Geisteslästerung zu beschuldigen, so drängt sich doch bei näherer Erwägung der Umstände unwillkührlich die Ansicht auf, daß sein Abfall unstreitig viel Aehnlichkeit mit derselben hat, und daher eine vollständige Mittheilung dieser merkwürdigen Geschichte der Einsicht in unseren Gegenstand nur förderlich sein kann.

Gern hätte ich meine Abhandlung noch einer längeren Prüfung unterworfen, um ihr das **dies diem docet** zu Gute kommen zu lassen; allein besondere Verhältnisse nöthigten mich zur Beschleunigung des Drucks. Ohnedieß ist die späte Herausgabe eines einmal fertigen Manuscripts gewöhnlich mit mancherlei Mißlichkeiten verbunden. Ich hoffe, billige Beurtheiler werden mir wenigstens das, wenn auch an sich geringe Verdienst zugestehen, durch Sammlung des hieher gehörigen Materials und Eröffnung der Gesichtspunkte, die bei der Lehre von der Sünde wider den heiligen Geist zu nehmen sind, künftigen Bearbeitern einige Zeit und Mühe erspart und im Dienste der Kirche gearbeitet zu haben.

Schließlich fühle ich mich gedrungen, meinen verehrten Lehrern, den Herren Professoren Neander, Hengstenberg, Tholuck und Jul. Müller theils für ihren Rath, womit sie mich unterstützt, theils für die große Bereitwilligkeit, mit der sie mir die Benützung ihrer Bibliotheken gestattet haben, meinen wärmsten Dank öffentlich auszusprechen.

Berlin, den 22. December 1840.

Philipp Schaf.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Einleitende Bemerkungen 1

Erster Theil. (Exegetische Ermittelung)

Vorbemerkungen über die Glaubwürdigkeit und die verschiedenen Recensionen des Ausspruchs Christi Matth. 12, 31 ff. . 3

1. Entwicklung des Begriffs der Lästerung überhaupt

a) Wortbegriff 4

b) Sachbegriff 6

2. Entwicklung des Begriffs der Lästerung des heil. Geistes

a) an und für sich betrachtet 7

b) im Unterschiede von der Lästerung des Menschensohnes . 24

c) im Verhältniß zu ähnlichen Sünden, nämlich

α) zu dem Abfall, 2 Petr. 2, 10. 20 ff. . . . 29

β) zu der Todsünde, 1 Joh. 5, 16. 30

γ) zu dem Abfall, Hebr. 6, 4 ff. vgl. 10, 26 ff. . . 31

δ) zu dem Verrathe des Judas 35

d) im Verhältniß zu der Sünden vergebenden Gnade Gottes 45

e) im Verhältniß zu den Pharisäern, zu welchen der Herr Matth. 12. spricht 50

Zweiter Theil. (Prüfung der aus Matth. 12, 31 ff. gezogenen dogmatischen und ethischen Folgerungen)

Vorbemerkungen über die Grundsätze bei der dogmatischen Behandlung 54

1. Entwicklung und Rechtfertigung des Begriffs der unverzeihlichen Sünde.

a) Es gibt überhaupt einen Gradunterschied unter den Sünden und ihrer Schuld 57

b) Die Eintheilung in peccata venialia und mortalia 59

c) Die Eintheilung in peccata remissibilia und irremissibilia 61

Seite

d) Rechtfertigung des Begriffs der unvergeblichen Sünde
α) gegen rationalistische Einwendungen . . . 61
β) gegenüber dem Pantheismus, der die Freiheit, mithin auch die Möglichkeit eines finalen Widerstands gegen die Gnade läugnet 62

2. Die psychologische Beschaffenheit der Geistesläſterung oder der äußersten Spitze des Bösen. Ist diese als Haß oder als Indifferentismus zu denken? 77

3. Kann auch der Wiedergeborne diese Läſterung begehen, d. h. so fallen, daß keine Rückkehr in den Stand der Gnade mehr möglich ist? 103

4. Folgt die Lehre von einem Mittelzustande zwischen dem Tode und dem Weltgerichte aus unserer Stelle? . . 125

5. Folgt daraus die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen? 147

6. Pastoraltheologische Winke, besonders über das Verhalten des Seelsorgers zu denjenigen Gliedern der Gemeinde, welche die Sünde wider den heil. Geist begangen zu haben glauben . 166

Geschichtlicher Anhang über das traurige Lebensende des **Francesco Spiera** 173

Einleitende Bemerkungen.

Die Stelle Matth. 12, 31—33. über die Lästerung des heil. Geistes gehört zu den schwierigsten [1]), aber zugleich auch wichtigsten des ganzen N. Ts., — das erstere, schon weil von dem darin besprochenen Gegenstande sonst nirgends, wenigstens nicht ausdrücklich und unmittelbar, die Rede ist, das letztere wegen ihres reichen dogmatischen und ethischen Gehaltes. Nachdem sie schon früher der Gegenstand vieler Monographieen [2]) geworden war,

1) Augustin nennt sie ein grande secretum und gesteht: Forte in omnibus Scripturis nulla maior quaestio, nulla difficilior invenitur. Serm. 71. de verbis evangelii Matth. c. 4. tom. 7. p. 387 sq. der dritten Benedict. Ausg. zu Venedig. Ebenso auch Heidegger, Corpus theolog. christ. Tiguri 1700. Part. 1. p. 358. a. Flatt in der sogleich anzuführenden Schrift S. 7. und Oettinger über unsern Gegenstand, S. 11.

2) Just. Feuerborn, De peccat. in Sp. s. irremissibili, fascic. dissert. II. Giess. 1619. J. Ad. Quenstedt, De pecc. in Sp. s. Viteb. 1662. J. Musäus, Dissert. theol. de pecc. in Sp. s. Jen. 1668. Heinr. Heidegger, Dissert. de pecc. in Sp. s. Tig. 1675. J. Ad. Osiander, De pecc. in Sp. s. Tubing. 1682. J. Deutschmann, Dissert. de pecc. in fil. hom. et in Sp. s. Viteb. 1688. Pfaff, Inst. theol. dogm. 1720. Part. I. c. 7. p. 220 sq. Köppen, De pecc. in Sp. s. Gryphisw. 1733. J. L. Mosheim, De blasphemia in Sp. s. graviss. Helmst. 1739. Sigm. Jak. Baumgarten, Diss. de p. in Sp. s. Hal. 1740. Dietrich Winkler, Schriftgemäße Erörterung der wichtigen Lehre von der Sünde w. d. h. G. Hamb. 1742. J. G. Walch, Programmata X. de pecc. in Sp. s. Jen. 1751—60. Mart. Gerbert, De pecc. in Sp. s. S. Blasii 1766. J. J. Flatt, Untersuchungen über die S. w. d. h. G. Eine Preisschr. Tüb. 1770. M. Fr. Roos, Abh.

sind in neuester Zeit über dieselbe einige sehr interessante Abhandlungen in rascher Folge erschienen. Zuerst hat Olshausen in seinem biblischen Commentar z. d. St. eine ganz neue und gründlichere Untersuchung angeregt. Darauf folgten drei geistvolle Aufsätze in den Studien und Kritiken, von Grashof[1]), Gurlitt[2]) und Tholuck[3]). Endlich hat Nitzsch in der vierten Auflage seines Systems[4]) jener Stelle eine verhältnißmäßig sehr ausführliche und ganz vortreffliche Behandlung gewidmet.

Trotz dieser höchst schätzbaren Arbeiten ist jedoch eine neue ausführliche Betrachtung dieses geheimnißvollen und hochwichti-

üb. d. S. w. d. h. G. Stuttg. 1771. Joh. Chr. Dietz, Schriftmäßige Gedanken von der S. w. d. h. G. Gießen 1771. Fr. Chr. Oettinger, Unters. der Preisfr. üb. d. S. w. d. h. G. Frankf. u. Leipz. 1771. J. Fr. Weiß, Unters. der Fr.: Was die S. w. d. h. G. sei. Stuttg. 1772. Hirt, De logomachiis circa doctrinam de p. in Sp. s. obviis, in seinen Varia scripta. Viteb. 1776. p. 51 sq. Koppe, Programma, quo sensu peccato in Sp. s. venia a Christo negata fuerit. Gott. 1781. Mich. Weber, Dubitationes adv. Koppii sententiam cet. Lips. 1782. Lehmann, Diss. de pecc. blasph. in Sp. s. Hal. 1792. Cramer, Theol. Nebenarbeiten, 1782 f. Th. 3. S. 99 f. K. L. Nitzsch, De pecc. homini cavendo, quamquam in hominem non cadente. Viteb. 1802. De Wette, Ueber die Sünde wider den h. Geist. Berl. 1819. J. Lindl, Ueber d. S. w. d. h. Geist. Lpz. 1824. Außerdem noch eine Menge älterer Schriften von Franz, Gabler, Lanz, Schubert, Zeltner, Hauber, Buchwitz, Semler (d. h. unter seinem Vorsitz), Sponsel u. s. w.; vgl. über die ältere Liter. Hirt a. a. O. p. 64. u. Döderlein, Inst. rel. chr. 1797. P. II. p. 120.

1) Ueber die Blasph. des h. Geistes, Jahrg. 1833. Heft 4. S. 935 f.

2) Bemerkungen z. d. Abhandl. des Hn. Grash. u. s. w. 1834. Heft 3. S. 599 f.

3) Ueber die S. w. d. h. G. 1836. Heft 2. S. 401 ff., wieder abgedruckt in Thol. Vermischten Schr. 1839. Th. 2. S. 461 f. Auch kann verglichen werden ein Aufsatz von Stein, Allg. Kirchenz. 1834. Nr. 133 ff.

4) §. 143. S. 272 f.

gen Ausspruchs Christi nicht überflüssig, zumal da die Differenz der Ansichten darüber neuerdings, wenigstens theilweise noch stärker ist, als je, und da mehrere sich daran anknüpfende dogmatische und ethische Lehrsätze und kirchliche Differenzen von diesen neueren Bearbeitern entweder gar nicht, oder doch nur sehr unvollständig berücksichtigt worden sind.

Da wir unsern Gegenstand nach allen Seiten hin, exegetisch, dogmatisch und ethisch betrachten wollen, so sind wir genöthigt, die Untersuchung in zwei Haupttheile zu zerlegen, deren erster das rein exegetische Resultat der Stelle ermitteln, deren zweiter die aus derselben gezogenen dogmatischen und ethischen Consequenzen vom Standpunkte der biblischen Theologie prüfen und schließlich eine pastoraltheologische Anweisung hinsichtlich der Sünde wider den h. Geist geben soll. Endlich werden wir nach geschlossener Untersuchung in einem geschichtlichen Anhange dieselbe durch ein lebendiges Beispiel aus der Erfahrung bestätigen.

Erster Theil.

Was zunächst die historische Glaubwürdigkeit des fraglichen Ausspruches Christi betrifft, so ist diese durch die Uebereinstimmung aller Synoptiker und durch seinen ganzen Inhalt, der zwar etwas Geheimnißvolles, aber durchaus nichts Mythisches an sich hat, über allen Zweifel erhaben. Unter den drei nicht wörtlich übereinstimmenden Recensionen aber verdient die bei Matthäus entschieden den Vorzug. Denn bei Lucas 12, 10. sind die Worte des Herrn in viel kürzerer Form, als bei Matth. und auch in ganz anderem, weit weniger passendem Zusammenhange [1]) mitgetheilt. Bei Marc. 3, 28 f. findet sich zwar

1) Schleiermacher in der Schrift über Luc. S. 185 f. findet den Ausspruch Christi bei Luc. besser eingefügt, was Strauß im Leben Jesu Th. I. S. 713. (der vierten Aufl.) mit Recht unerklärlich findet. Besonders an das: εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια V 28. schließt sich V. 31. ganz vortrefflich an.

die Stelle in demſelben Zuſammenhange und mit einigen nicht ganz unwichtigen Abweichungen und Varianten (*βλασφημίαι* ſtatt des sing., ferner V. 30. *ὅτι ἔλεγον κτλ.* und bei *αἰωνίου κρίσεως* die Lesarten: *αἰωνίου ἁμαρτήματος*, *ἁμαρτίας* und *κολάσεως*); allein 1) fehlt dort die Angabe einer Blasphemie des Menſchenſohnes und 2) iſt die Unmöglichkeit der Vergebung jener Sünde nicht ſo klar und abſolut entſcheidend ausgeſprochen, indem, ſtatt des *οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι* bei Matth., *εἰς τὸν αἰῶνα* und *αἰωνίου κρίσεως* ſteht. Wir haben hierin einen Beleg für die Genauigkeit und Planmäßigkeit des Matth. und eben dadurch für ſeine Eigenthümlichkeit und Urſprünglichkeit in der Mittheilung der Reden Jeſu, während Marc. mehr das deſcriptive, maleriſche, Luc. mehr das eigentlich hiſtoriſche Element (nur nicht in dieſem einzelnen Falle) charakteriſirt. Die Recenſion des Luc. können wir daher füglich ganz außer Acht laſſen, weil ſie gar nichts Neues darbietet, den Marc. aber haben wir wenigſtens vergleichungsweiſe zu berückſichtigen. —

Wir müſſen nun vor allem den Begriff des Wortes *βλασφημία* feſtzuſtellen ſuchen[1]). Etymologiſch iſt es nicht abzuleiten von *βάλλειν τῇ φήμῃ*, infamiam in aliquem conjicere, wie z. B. Joach. Camerarius[2]) thut, ſondern von *βλάπτειν τὴν φήμην* und iſt daher ſeiner urſprünglichen Bedeutung nach nicht ſehr verſchieden von *συκοφαντεῖν*, calumniari, maledicere. Aber ſchon in drei Stellen des Plato, auf welche Beza zu Matth. 9, 3. verweiſt, wird es in engerem Sinne genommen für impie loqui und im Deutſchen gebrauchen wir das Wort, obwol wir auch die Ausdrücke: Läſtermaul und Läſterzungen auf menſchliche Verläumdung anwenden, eigentlich nur von Gotteslästerung. Dieß behauptet Ols-

1) Vgl. darüber außer den Lexicis Caſaubonus ad Theophr. Char. c. 19, Schwarz Comment. Ling. gr. p. 254. und beſonders auch Suicer Thesaur. eccl. Amstel. 1682. tom. I. p. 696 sq.

2) Comment. in N. T. Cambr. 1642. p. 8.

hausen[1]) auch vom Neuteſtamentlichen Sprachgebrauche. «Jede Sünde — ſagt er — beſonders aber jede Blasphemie hat im letzten Grunde ihre Beziehung auf Gott. Eine Blasphemie kann durchaus nicht gegen einen Engel oder einen Menſchen ausgeſprochen werden.» Das iſt aber entſchieden unrichtig. Wenn eine Läſterung Gottes gemeint iſt, ſo wird es immer durch einen Zuſatz bezeichnet, was allein ſchon für die weitere Bedeutung ſpricht, denn bei ausſchließlicher Beziehung auf Gott wäre ja ein ſolcher Zuſatz überflüſſig. So iſt in unſerer Stelle und Parall. πνεῦμα ἅγιον als Object angegeben, 1 Petr. 4, 14. πνεῦμα τοῦ θεοῦ; Röm. 2, 24. 1 Tim. 6, 1. Apoc. 13, 6. 16, 9. τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ; A. G. 6, 11. Apoc. 16. 11. 21. ὁ θεός. In andern Stellen geht jene Beziehung aus dem Zuſammenhange hervor, wie Matth. 9, 3. (vgl. Marc. 2, 7. Luc. 5, 21.) 26, 65. (vgl. Marc. 14, 64.) Joh. 10, 33. 36. Apoc. 13, 1. 5. u. 17, 3. vgl. mit 13, 6. Ganz unläugbar ſind in andern Stellen andere Objecte, als Gott, theils ausdrücklich angegeben, theils aus dem Zuſammenhange zu erſchließen, und zwar 1) ὁ λόγος τοῦ θεοῦ Tit. 2, 5. 2) ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας 2 Petr. 2, 2. 3) ἄγγελοι 2 Petr. 2, 11. Jud. 9. 4) δόξαι (wahrſcheinlich die weltlichen Obrigkeiten 2 Petr. 2, 10. 12. Jud. 8. 5) Ἰησοῦς, ſofern er für einen Menſchen gehalten wird. Matth. 27, 39. (vgl. Marc. 15, 29. Luc. 23, 39.) 1 Tim. 1, 13., wo das Object nach Analogie von A. G. 26, 11. vgl. 9. Chriſtus und die Chriſten ſind. 6) Menſchen: A. G. 26, 11. 1 Petr. 4, 4. Apoc. 2, 9. die Chriſten; A. G. 6, 11. Moſes; Röm. 3, 8. 1 Kor. 4, 13. 10, 30. Paulus oder die Apoſtel überhaupt. Epheſ. 4, 31 verſteht Grotius zwar die Läſterung Gottes darunter, aber nach dem Zuſammenhange, in welchem zunächſt von Sünden gegen die Menſchen die Rede iſt, bezieht man es auch hier viel richtiger auf Menſchen. S. Harleß z. d. St.[2]). Auch in der Parallelſtelle Kol. 3, 8. iſt es nicht mit Hedinger auf Gott, ſondern mit

1) A. a. O. Th. I. S. 399 ff. der dritten Aufl.

2) S. 446. ſeines Comment.

Wilh. Böhmer[1]) auf Menschen zu beziehen. Ebenso 1 Tim. 6, 4. 2 Tim. 3, 2. Tit. 3, 2. und Matth. 15, 19. sind ohne Zweifel Menschen ohne genauere Bestimmung gemeint. 7) *καλὸν ὄνομα* Jac. 2, 7. 8) *τὸ ἀγαθόν* Röm. 14, 16. — Auch nach der jüdischen Gesetzesauslegung war nicht nur die Verspottung und Verachtung des göttlichen Namens, sondern auch der Obrigkeit und jedes menschlichen Trägers und Vermittlers göttlicher Auctorität eine Blasphemie, und dergleichen ist in dem plur. *βλασφημίαι* Marc. 3, 28. wol auch mit begriffen[2]). Allerdings aber darf man das Wort auch wieder nicht zu weit fassen, wie Joach. Camerarius z. u. St. thut, nach welchem es quodvis obscoenum et impium dictum bezeichnet. Vielmehr zeigen die oben angeführten Stellen zur Genüge, daß es im N. T. fast immer auf etwas Göttliches, jedenfalls auf etwas Gutes bezogen wird. — Dem Sinne nach ist die Blasphemie auch im Deutschen der Ausdruck des gesteigertsten persönlichen Hasses eines Gegenstandes, dem man aber Bedeutung zuschreibt, denn sonst hält man es nicht für der Mühe werth, ihn zu lästern. In unserer Stelle soll jedenfalls damit, wie Bengel sagt, peccati species atrocissima bezeichnet werden, was durch das *οὐκ ἀφεθήσεται*, das von ihr allein ausgesagt ist, bestätigt wird.

Was ist nun aber die *βλασφημία τοῦ πνεύματος*? [Sprachlich versteht es sich von selbst, daß *τοῦ πνεύματος* so viel ist als *κατὰ τοῦ πν.*, wie V. 32., wo noch das *ἁγίου* hinzugesetzt ist, oder so viel als *εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*, wie Marc. 3, 29. hat[3]). Hinsichtlich des Sinnes aber kommen hiebei folgende Fragen in Betracht, die wir der Ordnung und Uebersichtlichkeit wegen abgesondert behandeln wollen:

1) S 293. seiner theol. Ausl. dieses Br.

2) S. Nitzsch, Syst. 4te Aufl. S. 273.

3) Vgl. über diesen genit. obj. Dan. Fesselius in seinen advers. sacr. lib. I. c. 6. p. 44. §. 8. (Wittenb. 1677.), wo sich eine Menge Parallelen angeführt findet, u. Winer Gr. §. 30. im Anfang S. 171. der vierten Aufl.

1) Was ist die βλ. τ. πν. zunächst für sich betrachtet?

2) Was ist sie im Unterschiede von der βλασφημία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου?

3) In welchem Verhältniß steht sie zu ähnlichen Sünden, die 2 Petr. 2, 10. 20 ff. 1 Joh. 5, 16. und Hebr. 6, 4 ff. vgl. 10, 26 ff. namhaft gemacht sind und zu dem Verrathe des Judas?

4) Zu der Sünden vergebenden Gnade Gottes?

5) Zu den Pharisäern, mit welchen der Herr gerade spricht, d. h. haben sie diese Sünde bereits begangen, oder nicht?

1. Was ist die Lästerung des h. Geistes zunächst abgesehen von allen Parallelen, unsere Stelle und diese Sünde bloß für sich betrachtet?

Wir sehen zuerst auf den Zusammenhang, weil dieser allein uns einen sicheren Ausgangspunkt geben kann[1]). Mögen die Pharisäer den Geist gelästert haben, oder nicht, was wir erst später entscheiden werden, jedenfalls mußten sie zu diesem Ausspruch Jesu Veranlassung gegeben haben, und dieß sagt auch ausdrücklich der Zusatz Marc. 3, 30. Jesus hatte einen blinden und stummen Besessenen geheilt V. 22. Das Volk erstaunte darüber und erkannte in Jesu den Davidssohn, den Messias V. 23. Die Pharisäer aber, des Volkes Lehrer und Leiter, suchten es sogleich von diesem besseren Wege abzuziehen und beschuldigten Jesum, er verrichte seine Wunder mit satanischen Kräften. Jesus widerlegt zunächst diese Behauptung als eine sich selbst widersprechende: denn wenn ein Teufel, sagt er, den andern austreibt, so sind sie dadurch mit sich selbst uneins und zerstören also ihr eigenes Reich. Aber schon das Beispiel eurer Söhne[2]) muß euch eines Bessern belehren. V. 25—28. Vielmehr ist eine Austreibung des Teufels der deut-

1) Sehr gut hat ihn Neander angegeben, Leben Jesu S. 488. der dritten Aufl.

2) Seien dieß nun jüdische Exorcisten, oder die Apostel als Landsleute und Volksgenossen der Pharisäer, wie schon Chrysostomus erklärt.

griffen. Doch glaube ich, daß jener merkwürdige Lebenslauf schon an und für sich einer neuen Auffrischung in hohem Grade werth ist. Sodann habe ich öfter und vollständiger, als Roth, den Spiera selbst reden lassen und die gelehrten Nachweisungen in der nöthigen Vollständigkeit gegeben. Ich hoffe, daß meine Abhandlung dadurch an concreter Anschaulichkeit gewonnen hat; denn wenn es auch sehr voreilig und gegen die christliche Milde im Urtheil über Andere wäre, diesen Unglücklichen mit Bestimmtheit der Geisteslästerung zu beschuldigen, so drängt sich doch bei näherer Erwägung der Umstände unwillkührlich die Ansicht auf, daß sein Abfall unstreitig viel Aehnlichkeit mit derselben hat, und daher eine vollständige Mittheilung dieser merkwürdigen Geschichte der Einsicht in unseren Gegenstand nur förderlich sein kann.

Gern hätte ich meine Abhandlung noch einer längeren Prüfung unterworfen, um ihr das dies diem docet zu Gute kommen zu lassen; allein besondere Verhältnisse nöthigten mich zur Beschleunigung des Drucks. Ohnedieß ist die späte Herausgabe eines einmal fertigen Manuscripts gewöhnlich mit mancherlei Mißlichkeiten verbunden. Ich hoffe, billige Beurtheiler werden mir wenigstens das, wenn auch an sich geringe Verdienst zugestehen, durch Sammlung des hieher gehörigen Materials und Eröffnung der Gesichtspunkte, die bei der Lehre von der Sünde wider den heiligen Geist zu nehmen sind, künftigen Bearbeitern einige Zeit und Mühe erspart und im Dienste der Kirche gearbeitet zu haben.

Schließlich fühle ich mich gedrungen, meinen verehrten Lehrern, den Herren Professoren Neander, Hengstenberg, Tholuck und Jul. Müller theils für ihren Rath, womit sie mich unterstützt, theils für die große Bereitwilligkeit, mit der sie mir die Benützung ihrer Bibliotheken gestattet haben, meinen wärmsten Dank öffentlich auszusprechen.

Berlin, den 22. December 1840.

Philipp Schaf.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Einleitende Bemerkungen 1

Erster Theil. (Exegetische Ermittelung)

Vorbemerkungen über die Glaubwürdigkeit und die verschiedenen Recensionen des Ausspruchs Christi Matth. 12, 31 ff. . 3

1. Entwicklung des Begriffs der Lästerung überhaupt

a) Wortbegriff 4

b) Sachbegriff 6

2. Entwicklung des Begriffs der Lästerung des heil. Geistes

a) an und für sich betrachtet 7

b) im Unterschiede von der Lästerung des Menschensohnes . 24

c) im Verhältniß zu ähnlichen Sünden, nämlich

α) zu dem Abfall, 2 Petr. 2, 10. 20 ff. . . . 29

β) zu der Todsünde, 1 Joh. 5, 16. 30

γ) zu dem Abfall, Hebr. 6, 4 ff. vgl. 10, 26 ff. . . 31

δ) zu dem Verrathe des Judas 35

d) im Verhältniß zu der Sünden vergebenden Gnade Gottes 45

e) im Verhältniß zu den Pharisäern, zu welchen der Herr Matth. 12. spricht 50

Zweiter Theil. (Prüfung der aus Matth. 12, 31 ff. gezogenen dogmatischen und ethischen Folgerungen)

Vorbemerkungen über die Grundsätze bei der dogmatischen Behandlung 54

1. Entwicklung und Rechtfertigung des Begriffs der unverzeihlichen Sünde.

a) Es gibt überhaupt einen Grabunterschied unter den Sünden und ihrer Schuld 57

b) Die Eintheilung in peccata venialia und mortalia 59

c) Die Eintheilung in peccata remissibilia und irremissibilia 61

Seite

d) Rechtfertigung des Begriffs der unvergeblichen Sünde
α) gegen rationalistische Einwendungen . . . 61
β) gegenüber dem Pantheismus, der die Freiheit, mithin auch die Möglichkeit eines finalen Widerstands gegen die Gnade läugnet 62

2. Die psychologische Beschaffenheit der Geisteslästerung oder der äußersten Spitze des Bösen. Ist diese als Haß oder als Indifferentismus zu denken? 77

3. Kann auch der Wiedergeborne diese Lästerung begehen, d. h. so fallen, daß keine Rückkehr in den Stand der Gnade mehr möglich ist? 103

4. Folgt die Lehre von einem Mittelzustande zwischen dem Tode und dem Weltgerichte aus unserer Stelle? . . 125

5. Folgt daraus die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen? 147

6. Pastoraltheologische Winke, besonders über das Verhalten des Seelsorgers zu denjenigen Gliedern der Gemeinde, welche die Sünde wider den heil. Geist begangen zu haben glauben . 166

Geschichtlicher Anhang über das traurige Lebensende des **Francesco Spiera** 173

Einleitende Bemerkungen.

Die Stelle Matth. 12, 31—33. über die Läſterung des heil. Geiſtes gehört zu den ſchwierigſten [1]), aber zugleich auch wichtigſten des ganzen N. Ts., — das erſtere, ſchon weil von dem darin beſprochenen Gegenſtande ſonſt nirgends, wenigſtens nicht ausdrücklich und unmittelbar, die Rede iſt, das letztere wegen ihres reichen dogmatiſchen und ethiſchen Gehaltes. Nachdem ſie ſchon früher der Gegenſtand vieler Monographieen [2]) geworden war,

1) Auguſtin nennt ſie ein grande secretum und geſteht: Forte in omnibus Scripturis nulla maior quaestio, nulla difficilior invenitur. Serm. 71. de verbis evangelii Matth. c. 4. tom. 7. p. 387 sq. der dritten Benedict. Ausg. zu Venedig. Ebenſo auch Heidegger, Corpus theolog. christ. Tiguri 1700. Part. I. p. 358. a. Flatt in der ſogleich anzuführenden Schrift S. 7. und Oettinger über unſern Gegenſtand, S. 11.

2) Juſt. Feuerborn, De peccat. in Sp. s. irremissibili, fascic. dissert. II. Giess. 1619. J. Ad. Quenſtedt, De pecc. in Sp. s. Viteb. 1662. J. Muſäus, Dissert. theol. de pecc. in Sp. s. Jen. 1668. Heinr. Heidegger, Dissert. de pecc. in Sp. s. Tig. 1675. J. Ad. Oſiander, De pecc. in Sp. s. Tubing. 1682. J. Deutſchmann, Dissert. de pecc. in fil. hom. et in Sp. s. Viteb. 1688. Pfaff, Inst. theol. dogm. 1720. Part. I. c. 7. p. 220 sq. Köppen, De pecc. in Sp. s. Gryphisw. 1733. J. L. Mosheim, De blasphemia in Sp. s. graviss. Helmst. 1739. Sigm. Jak. Baumgarten, Diss. de p. in Sp. s. Hal. 1740. Dietrich Winkler, Schriftgemäße Erörterung der wichtigen Lehre von der Sünde w. d. h. G. Hamb. 1742. J. G. Walch, Programmata X. de pecc. in Sp. s. Jen. 1751—60. Mart. Gerbert, De pecc. in Sp. s. S. Blasii 1766. J. J. Flatt, Unterſuchungen über die S. w. d. h. G. Eine Preisſchr. Tüb. 1770. M. Fr. Roos, Abh.

sind in neuester Zeit über dieselbe einige sehr interessante Abhandlungen in rascher Folge erschienen. Zuerst hat Olshausen in seinem biblischen Commentar z. d. St. eine ganz neue und gründlichere Untersuchung angeregt. Darauf folgten drei geistvolle Aufsätze in den Studien und Kritiken, von Grashof[1]), Gurlitt[2]) und Tholuck[3]). Endlich hat Nitzsch in der vierten Auflage seines Systems[4]) jener Stelle eine verhältnißmäßig sehr ausführliche und ganz vortreffliche Behandlung gewidmet.

Trotz dieser höchst schätzbaren Arbeiten ist jedoch eine neue ausführliche Betrachtung dieses geheimnißvollen und hochwichti-

üb. d. S. w. d. h. G. Stuttg. 1771. Joh. Chr. Dietz, Schriftmäßige Gedanken von der S. w. d. h. G. Gießen 1771. Fr. Chr. Oettinger, Unters. der Preisfr. üb. d. S. w. d. h. G. Frankf. u. Leipz. 1771. J. Fr. Weiß, Unters. der Fr.: Was die S. w. d. h. G. sei. Stuttg. 1772. Hirt, De logomachiis circa doctrinam de p. in Sp. s. obviis, in seinen Varia scripta. Viteb. 1776. p. 51 sq. Koppe, Programma, quo sensu peccato in Sp. s. venia a Christo negata fuerit. Gott. 1781. Mich. Weber, Dubitationes adv. Koppii sententiam cet. Lips. 1782. Lehmann, Diss. de pecc. blasph. in Sp. s. Hal. 1792. Cramer, Theol. Nebenarbeiten, 1782 f. Th. 3. S. 99 f. K. L. Nitzsch, De pecc. homini cavendo, quamquam in hominem non cadente. Viteb. 1802. De Wette, Ueber die Sünde wider den h. Geist. Berl. 1819. J. Lindl, Ueber d. S. w. d. h. Geist. Lpz. 1824. Außerdem noch eine Menge älterer Schriften von Franz, Gabler, Lanz, Schubert, Zeltner, Hauber, Buchwitz, Semler (d. h. unter seinem Vorsitz), Sponsel u. s. w.; vgl. über die ältere Liter. Hirt a. a. O. p. 64. u. Döderlein, Inst. rel. chr. 1797. P. II. p. 120.

1) Ueber die Blasph. des h. Geistes, Jahrg. 1833. Heft 4. S. 935 f.

2) Bemerkungen z. d. Abhandl. des Hn. Grash. u. s. w. 1834. Heft 3. S. 599 f.

3) Ueber die S. w. d. h. G. 1836. Heft 2. S. 401 ff., wieder abgedruckt in Thol. Vermischten Schr. 1839. Th. 2. S. 461 f. Auch kann verglichen werden ein Aufsatz von Stein, Allg. Kirchenz. 1834. Nr. 133 ff.

4) §. 143. S. 272 f.

gen Ausspruchs Christi nicht überflüssig, zumal da die Differenz der Ansichten darüber neuerdings, wenigstens theilweise noch stärker ist, als je, und da mehrere sich daran anknüpfende dogmatische und ethische Lehrsätze und kirchliche Differenzen von diesen neueren Bearbeitern entweder gar nicht, oder doch nur sehr unvollständig berücksichtigt worden sind.

Da wir unsern Gegenstand nach allen Seiten hin, exegetisch, dogmatisch und ethisch betrachten wollen, so sind wir genöthigt, die Untersuchung in zwei Haupttheile zu zerlegen, deren erster das rein exegetische Resultat der Stelle ermitteln, deren zweiter die aus derselben gezogenen dogmatischen und ethischen Consequenzen vom Standpunkte der biblischen Theologie prüfen und schließlich eine pastoraltheologische Anweisung hinsichtlich der Sünde wider den h. Geist geben soll. Endlich werden wir nach geschlossener Untersuchung in einem geschichtlichen Anhange dieselbe durch ein lebendiges Beispiel aus der Erfahrung bestätigen.

Erster Theil.

Was zunächst die historische Glaubwürdigkeit des fraglichen Ausspruches Christi betrifft, so ist diese durch die Uebereinstimmung aller Synoptiker und durch seinen ganzen Inhalt, der zwar etwas Geheimnißvolles, aber durchaus nichts Mythisches an sich hat, über allen Zweifel erhaben. Unter den drei nicht wörtlich übereinstimmenden Recensionen aber verdient die bei Matthäus entschieden den Vorzug. Denn bei Lucas 12, 10. sind die Worte des Herrn in viel kürzerer Form, als bei Matth. und auch in ganz anderem, weit weniger passendem Zusammenhange [1]) mitgetheilt. Bei Marc. 3, 28 f. findet sich zwar

1) Schleiermacher in der Schrift über Luc. S. 185 f. findet den Ausspruch Christi bei Luc. besser eingefügt, was Strauß im Leben Jesu Th. I. S. 713. (der vierten Aufl.) mit Recht unerklärlich findet. Besonders an das: εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια V 28. schließt sich V. 31. ganz vortrefflich an.

die Stelle in demſelben Zuſammenhange und mit einigen nicht ganz unwichtigen Abweichungen und Varianten (*βλασφημίαι* ſtatt des sing., ferner V. 30. *ὅτι ἔλεγον κτλ.* und bei *αἰωνίου κρίσεως* die Lesarten: *αἰωνίου ἁμαρτήματος*, *ἁμαρτίας* und *κολάσεως*); allein 1) fehlt dort die Angabe einer Blasphemie des Menſchenſohnes und 2) iſt die Unmöglichkeit der Vergebung jener Sünde nicht ſo klar und abſolut entſcheidend ausgeſprochen, indem, ſtatt des *οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι* bei Matth., *εἰς τὸν αἰῶνα* und *αἰωνίου κρίσεως* ſteht. Wir haben hierin einen Beleg für die Genauigkeit und Planmäßigkeit des Matth. und eben dadurch für ſeine Eigenthümlichkeit und Urſprünglichkeit in der Mittheilung der Reden Jeſu, während Marc. mehr das deſcriptive, maleriſche, Luc. mehr das eigentlich hiſtoriſche Element (nur nicht in dieſem einzelnen Falle) charakteriſirt. Die Recenſion des Luc. können wir daher füglich ganz außer Acht laſſen, weil ſie gar nichts Neues darbietet, den Marc. aber haben wir wenigſtens vergleichungsweiſe zu berückſichtigen. —

Wir müſſen nun vor allem den Begriff des Wortes *βλασφημία* feſtzuſtellen ſuchen[1]). Etymologiſch iſt es nicht abzuleiten von *βάλλειν τῇ φήμῃ*, infamiam in aliquem conjicere, wie z. B. Joach. Camerarius[2]) thut, ſondern von *βλάπτειν τὴν φήμην* und iſt daher ſeiner urſprünglichen Bedeutung nach nicht ſehr verſchieden von *συκοφαντεῖν*, calumniari, maledicere. Aber ſchon in drei Stellen des Plato, auf welche Beza zu Matth. 9, 3. verweiſt, wird es in engerem Sinne genommen für impie loqui und im Deutſchen gebrauchen wir das Wort, obwol wir auch die Ausdrücke: Läſtermaul und Läſterzungen auf menſchliche Verläumdung anwenden, eigentlich nur von Gotteslästerung. Dieß behauptet Ols-

1) Vgl. darüber außer den Lexicis Caſaubonus ad Theophr. Char. c. 19, Schwarz Comment. Ling. gr. p. 254. und beſonders auch Suicer Thesaur. eccl. Amstel. 1682. tom. I. p. 696 sq.

2) Comment. in N. T. Cambr. 1642. p. 8.

Hausen[1]) auch vom Neuteſtamentlichen Sprachgebrauche. «Jede Sünde — ſagt er — beſonders aber jede Blasphemie hat im letzten Grunde ihre Beziehung auf Gott. Eine Blasphemie kann durchaus nicht gegen einen Engel oder einen Menſchen ausgeſprochen werden.» Das iſt aber entſchieden unrichtig. Wenn eine Läſterung Gottes gemeint iſt, ſo wird es immer durch einen Zuſatz bezeichnet, was allein ſchon für die weitere Bedeutung ſpricht, denn bei ausſchließlicher Beziehung auf Gott wäre ja ein ſolcher Zuſatz überflüſſig. So iſt in unſerer Stelle und Parall. πνεῦμα ἅγιον als Object angegeben, 1 Petr. 4, 14. πνεῦμα τοῦ θεοῦ; Röm. 2, 24. 1 Tim. 6, 1. Apoc. 13, 6. 16, 9. τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ; A. G. 6, 11. Apoc. 16. 11. 21. ὁ θεός. In andern Stellen geht jene Beziehung aus dem Zuſammenhange hervor, wie Matth. 9, 3. (vgl. Marc. 2, 7. Luc. 5, 21.) 26, 65. (vgl. Marc. 14, 64.) Joh. 10, 33. 36. Apoc. 13, 1. 5. u. 17, 3. vgl. mit 13, 6. Ganz unläugbar ſind in andern Stellen andere Objecte, als Gott, theils ausdrücklich angegeben, theils aus dem Zuſammenhange zu erſchließen, und zwar 1) ὁ λόγος τοῦ θεοῦ Tit. 2, 5. 2) ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας 2 Petr. 2, 2. 3) ἄγγελοι 2 Petr. 2, 11. Jud. 9. 4) δόξαι (wahrſcheinlich die weltlichen Obrigkeiten 2 Petr. 2, 10. 12. Jud. 8. 5) Ἰησοῦς, ſofern er für einen Menſchen gehalten wird. Matth. 27, 39. (vgl. Marc. 15, 29. Luc. 23, 39.) 1 Tim. 1, 13., wo das Object nach Analogie von A. G. 26, 11. vgl. 9. Chriſtus und die Chriſten ſind. 6) Menſchen: A. G. 26, 11. 1 Petr. 4, 4. Apoc. 2, 9. die Chriſten; A. G. 6, 11. Moſes; Röm. 3, 8. 1 Kor. 4, 13. 10, 30. Paulus oder die Apoſtel überhaupt. Epheſ. 4, 31 verſteht Grotius zwar die Läſterung Gottes darunter, aber nach dem Zuſammenhange, in welchem zunächſt von Sünden gegen die Menſchen die Rede iſt, bezieht man es auch hier viel richtiger auf Menſchen. S. Harleß z. d. St.[2]). Auch in der Parallelſtelle Kol. 3, 8. iſt es nicht mit Hedinger auf Gott, ſondern mit

1) A. a. O. Th. I. S. 399 ff. der dritten Aufl.

2) S. 446. ſeines Comment.

Wilh. Böhmer[1]) auf Menschen zu beziehen. Ebenso 1 Tim. 6, 4. 2 Tim. 3, 2. Tit. 3, 2. und Matth. 15, 19. sind ohne Zweifel Menschen ohne genauere Bestimmung gemeint. 7) *καλὸν ὄνομα* Jac. 2, 7. 8) *τὸ ἀγαθόν* Röm. 14, 16. — Auch nach der jüdischen Gesetzesauslegung war nicht nur die Verspottung und Verachtung des göttlichen Namens, sondern auch der Obrigkeit und jedes menschlichen Trägers und Vermittlers göttlicher Auctorität eine Blasphemie, und dergleichen ist in dem plur. *βλασφημίαι* Marc. 3, 28. wol auch mit begriffen[2]). Allerdings aber darf man das Wort auch wieder nicht zu weit fassen, wie Joach. Camerarius z. u. St. thut, nach welchem es quodvis obscoenum et impium dictum bezeichnet. Vielmehr zeigen die oben angeführten Stellen zur Genüge, daß es im N. T. fast immer auf etwas Göttliches, jedenfalls auf etwas Gutes bezogen wird. — Dem Sinne nach ist die Blasphemie auch im Deutschen der Ausdruck des gesteigertsten persönlichen Hasses eines Gegenstandes, dem man aber Bedeutung zuschreibt, denn sonst hält man es nicht für der Mühe werth, ihn zu lästern. In unserer Stelle soll jedenfalls damit, wie Bengel sagt, peccati species atrocissima bezeichnet werden, was durch das *οὐκ ἀφεθήσεται*, das von ihr allein ausgesagt ist, bestätigt wird.

Was ist nun aber die *βλασφημία τοῦ πνεύματος*? [Sprachlich versteht es sich von selbst, daß *τοῦ πνεύματος* so viel ist als *κατὰ τοῦ πν.*, wie V. 32., wo noch das *ἁγίου* hinzugesetzt ist, oder so viel als *εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*, wie Marc. 3, 29. hat[3]). Hinsichtlich des Sinnes aber kommen hiebei folgende Fragen in Betracht, die wir der Ordnung und Uebersichtlichkeit wegen abgesondert behandeln wollen:

1) S. 293. seiner theol. Ausl. dieses Br.

2) S. Nitzsch, Syst. 4te Aufl. S. 273.

3) Vgl. über diesen genit. obj. Dan. Fessel ius in seinen advers. sacr. lib. I. c. 6. p. 44. §. 8. (Wittenb. 1677.), wo sich eine Menge Parallelen angeführt findet, u. Winer Gr. §. 30. im Anfang S. 171. der vierten Aufl.

1) Was ist die βλ. τ. πν. zunächst für sich betrachtet?

2) Was ist sie im Unterschiede von der βλασφημία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου?

3) In welchem Verhältniß steht sie zu ähnlichen Sünden, die 2 Petr. 2, 10. 20 ff. 1 Joh. 5, 16. und Hebr. 6, 4 ff. vgl. 10, 26 ff. namhaft gemacht sind und zu dem Verrathe des Judas?

4) Zu der Sünden vergebenden Gnade Gottes?

5) Zu den Pharisäern, mit welchen der Herr gerade spricht, d. h. haben sie diese Sünde bereits begangen, oder nicht?

1. Was ist die Lästerung des h. Geistes zunächst abgesehen von allen Parallelen, unsere Stelle und diese Sünde bloß für sich betrachtet?

Wir sehen zuerst auf den Zusammenhang, weil dieser allein uns einen sicheren Ausgangspunkt geben kann[1]). Mögen die Pharisäer den Geist gelästert haben, oder nicht, was wir erst später entscheiden werden, jedenfalls mußten sie zu diesem Ausspruch Jesu Veranlassung gegeben haben, und dieß sagt auch ausdrücklich der Zusatz Marc. 3, 30. Jesus hatte einen blinden und stummen Besessenen geheilt V. 22. Das Volk erstaunte darüber und erkannte in Jesu den Davidssohn, den Messias V. 23. Die Pharisäer aber, des Volkes Lehrer und Leiter, suchten es sogleich von diesem besseren Wege abzuziehen und beschuldigten Jesum, er verrichte seine Wunder mit satanischen Kräften. Jesus widerlegt zunächst diese Behauptung als eine sich selbst widersprechende: denn wenn ein Teufel, sagt er, den andern austreibt, so sind sie dadurch mit sich selbst uneins und zerstören also ihr eigenes Reich. Aber schon das Beispiel eurer Söhne[2]) muß euch eines Bessern belehren. V. 25—28. Vielmehr ist eine Austreibung des Teufels der deut-

1) Sehr gut hat ihn Neander angegeben, Leben Jesu S. 488. der dritten Aufl.

2) Seien dieß nun jüdische Exorcisten, oder die Apostel als Landsleute und Volksgenossen der Pharisäer, wie schon Chrysostomus erklärt.

lichste Beweis von dem Gekommensein des Reiches Gottes und es ist nur bewußte Verstockung und Bosheit, die euch zu dieser schwarzen Beschuldigung treibt. Nun aber nimmt die Rede V. 31. oder eigentlich schon V. 30. eine allgemeinere Wendung. Daß ihr mir, will der Herr sagen, der ich durch Gottes Kraft handle, einen bösen Geist zuschreibet, ist freilich sehr strafbar, aber doch noch nicht unverzeihlich, weil das Göttliche in mir wegen der Knechtsgestalt leicht verkannt werden kann; hütet euch aber davor, den Geist Gottes selbst in seiner unverhüllten Reinheit und Unmittelbarkeit, wenn keine Täuschung mehr möglich ist, in sein Gegentheil zu verkehren, ihn zu verhöhnen und zu lästern, — denn dieß wäre die unverzeihliche Sünde[1]). Offenbar will der Herr hier eine allgemeine ernste Warnung geben, in welcher er überhaupt den Begriff einer unverzeihlichen Sünde voraussetzt. Dieser konnte auch den Pharisäern nicht unbekannt sein. Denn schon das A. T. hat auf die Lästerung des Namens Gottes, d. h. auf ein theokratisches, mithin hochverrätherisches Verbrechen die Ausrottung aus der Gemeine, die Steinigung gelegt, und zwar in viel bestimmteren und schärferen Ausdrücken, als auf irgend eine andere schwere Sünde, z. B. auf den Todtschlag. Levit. 24, 15. 16: «Ein jeglicher, der seinem Gott fluchet, der trägt seine Schuld. Und wer den Namen Jehovas lästert (נֹקֵב שֵׁם־יְהוָה), soll getödtet werden; steinigen soll ihn die ganze Gemeinde, wie der Fremdling, so der Eingeborne: wenn er den Namen lästert, soll er getödtet werden.» Diese Lästerung des Namens Jehovas ist aber eben die Lästerung des treuen Offenbarungsgottes. Denn einen Namen hat Gott nur auf dem Gebiete der Offenbarung, außerhalb desselben ist er ein ἀκατονόμαστος. Nach dem ursprünglichen Verhältnisse, das sich in der Bibel von den Namengebungen der Genesis bis zu dem καινὸν ὄνομα Apoc. 2, 17. findet, fallen Name und Sache, Bezeichnung und Be-

1) Es ist klar daß hier der beste Zusammenhang ist und ich begreife nicht, wie Schleiermacher ihn in der Schrift über Luc. S. 175. vermissen konnte.

zeichnetes zusammen. So ist also das שֵׁם die Enthüllung, die Offenbarung des Seins selbst, ja das שֵׁם־יְהוָה ist die dem Glauben geschenkte und von ihm genossene reale Offenbarungsgegenwart des treuen Verheißungsgottes. Vgl. 2 Mos. 23, 21. 5 Mos. 12, 5. 11. 1 Kön. 8, 27. 29. Der Ausspruch Christi enthält hiernach nichts absolut Neues, sondern entwickelt und vollendet zunächst bloß den schon im A. T. gelegenen Begriff der Lästerung Gottes in seiner Unmittelbarkeit als einer unverzeihlichen Sünde.

Hiemit haben wir einen festen historischen Standpunkt gewonnen, von wo aus wir die verschiedenen Erklärungen der schwierigen Stelle beurtheilen können. Hirt[1]) zählt deren sechs auf. Allein abgesehen davon, daß manche derselben bloße Modificationen einer und derselben Erklärung sind und man mit gleichem Rechte zwanzig aufzählen könnte, verwirrt dieß nur die Uebersicht. Wir ziehen es daher vor, zuerst die ganz ungenügenden Erklärungen theils als zu eng, theils als zu weit zurückzuweisen, dann unter einer dritten Klasse alle diejenigen zu begreifen, welche, um ganz richtig zu sein, nur noch einiger näheren Bestimmungen und Modificationen bedürfen, die wir am Schlusse hinzufügen werden, in ihrem ganzen Umfange aber erst im zweiten Haupttheil zu Ende führen können. Dadurch haben wir den Vortheil, auf wenigen Stufen der richtigen Ansicht immer näher zu kommen.

a) Durch die zuletzt gemachten Bemerkungen über die allgemeine Wendung der Rede Jesu von V. 31. an und über die A. Testamentliche Analogie der Geistesläſterung werden zunächst alle diejenigen Erklärungen zurückgewiesen, welche diese Sünde auf die damaligen personalen und temporellen Verhältnisse, nämlich auf die Pharisäer und auf die Ableitung der Wunder Jesu aus dämonischen Kräften beschränken. Dieß ist der Fall bei den meisten arminianischen Theologen,

1) A. a. O. p. 52 sq.

z. B. bei Limborch [1]), ſpäter faſt bei allen Rationaliſten und einigen rationaliſirenden Supernaturaliſten, J. D. Michaelis [2]), Schleusner [3]), Reinhard [4]), Wegſcheider [5]), Bretſchneider [6]) u. A. Reinhard, welcher als der tüchtigſte Repräſentant dieſer Erklärung angeſehen werden kann, gibt folgende Definition der Geiſtesläſterung: Delictum quorundam Judaeorum, qui summa pertinacia ducti miracula Jesu, quorum evidentiam negare non poterant, a diabolo proficisci criminabantur. Eine nothwendige Folgerung aus dieſer Anſicht iſt die Behauptung, daß dieſe Sünde gar nicht mehr vorkommen könne. Michaelis [7]), Reinhard [8]) und Bretſchneider [9]) ſagen ausdrücklich, daß dazu die Anſchauung einer ſinnlichen Thatſache, nämlich der unläugbaren Wunder Jeſu nöthig ſei, die jetzt nicht mehr vorkommen, und Limborch a. a. O. bezweifelt es wenigſtens ſehr, ob ſie auch jetzt noch begangen werden könne. Aber wenn man auch dieſe Beſchränkung auf die Phariſäer wegläßt, mithin zugibt, daß der h. Geiſt auch noch jetzt geläſtert werden könne, wie Chryſoſtomus [10]), Hieronymus, Theophylakt (z. d. St.) und ſehr viele lutheriſche Theologen des vorigen Jahrhunderts, z. B.

1) Theol. christ. lib. V. c. IV. 26.

2) Dogmatik, zweite Ausg. Tüb. 1785. S. 332.

3) Im Lexicon s. v. *βλασφημέω*.

4) Dogmatik, 4te Aufl. 1818. S. 321.

5) Institt. 7te Aufl. 1833. p. 432.

6) Handbuch der Dogm. 4te Aufl. 1838. Band II. S. 11 f.

7) S. 333.

8) S. 323. vgl. ſeine Chriſtl. Moral Band I. S. 800. (vierte Aufl. 1802).

9) S. 13. Auch Pfaff Institt. theol. 1721. p. 223., Hirt p. 61., Dietz S. 36. behaupten daſſelbe; neuſtens W. Böhmer, die Glaubenswiſſenſch. 1840. Bd. I. S. 302.

10) Homil in Matth. 42. Auch Ambroſius De poenitent. l. II. c. 3. Opp. tom. IV. p. 370 sq. (Par. 1586.).

Weiß[1]), Seiler[2]), Döderlein[3]), J. A. Cramer[4]); so ist damit doch diese Sünde selbst zu eng gefaßt. Denn was hier als ihr Wesen angegeben wird, die Läugnung und Ableitung der Wunder Jesu aus dämonischen Kräften, kann nur eine einzelne Aeußerung derselben sein. Jene Ableitung der Wunder Jesu weist nämlich auf ein inneres Verhältniß des menschlichen Herzens zu den Wirkungen des heil. Geistes überhaupt hin, und worin dieses bestehe, das ist eben die Frage. Bei Judas und Spiera, welche man gewiß mit viel größerem Rechte dieser Sünde zeihen kann, als die Pharisäer im damaligen Momente, findet sich nichts von einer solchen Verdrehung der Wunder und dennoch zeigt sich bei ihnen, wenigstens bei Judas, der Gegensatz gegen den Geist Gottes in seiner äußersten Spitze. Endlich gehört noch hierher die eigenthümliche Ansicht des ältern Nitzsch, der die Sünde w. d. h. G. am allermeisten, nämlich bloß auf den Satan beschränkt[5]). Allein bei dieser Ansicht sieht man gar nicht ein, wie Christus die Pharisäer so ernst davor warnen konnte. Diese Warnung hätte noch hinreichenden Grund, wenn die Pharisäer sie auch nicht begangen hätten, aber doch dazu fähig und auf dem Wege zu derselben gewesen wären. Indeß Nitzsch läugnet überhaupt die menschliche Möglichkeit, diese Sünde zu begehen. Wir werden darauf später wieder zurückkommen.

b) Die zweite Klasse von Erklärungen trifft der entgegengesetzte Vorwurf, daß sie zu weit und zu unbestimmt sind. Auf der untersten Stufe steht diejenige Erklärung, welche darunter die Läugnung der Persönlichkeit des h. Geistes

1) Ueb. d. S. w. d. h. G. S. 24.

2) Theol. dogm. pol. Erlangen 1789. p. 253 sq.

3) Instit. theol. christ. Part. II. p. 114 sq. der Ausg. von Junge 1797.

4) Theol. Nebenarbeiten Th. 3. S. 120 f.

5) In dem oben angef. Programm: De pecc. hom. cav. cet., wieder abgedruckt in dem Buch: De discrimine revelationis imper. et didact. Prolusiones academ. Fasc. I. Viteb. 1830. p. 270 sq.

verſteht[1]). Davon iſt ja nach dem ganzen Zuſammenhange gar nicht die Rede. 2) Nach Origenes und Theognoſtus[2]) iſt jede nach der Taufe begangene ſchwere Sünde ſchon die Geiſtesläſterung. Bereits Athanaſius[3]) bemerkte dagegen, daß die Phariſäer des h. Geiſtes nicht theilhaftig waren, und die Taufe des Johannes verſchmähten, und daß nach 2 Kor. 2, 8. Gal. 4, 19. die nach der Taufe Gefallenen wieder Buße thun und mithin auch die Gnade wieder erlangen können. 3) Athanaſius[4]), Hilarius[5]) u. A. identificiren die Geiſtesläſterung mit der Läugnung der Gottheit Chriſti, vermöge welcher er Wunder (Werke des h. Geiſtes) vollbrachte. Nach dieſer Er-

1) S. Hirt, a. a. O. S. 57. u. Carpov, Theol. revel. 1737. I. p. 810. 2.

2) So gibt Athanaſius ihre Anſicht an, Opp. Bened. Ausg. Patav. 1777. tom. I. Pars II. p. 561., ep. IV. ad Serapionem, welcher Brief eine für ſeine Zeit ganz vortreffliche Abhandlung über die Geiſtesläſterung iſt. Origenes ſpricht über unſre Stelle Comment. in Evang. Jo. tom. XXVIII. Band 2. S. 344. (der Ausg. von Lommatzſch) u. Band 1. S. 109. Homil. in Matth. tom. XVII. Bd. 4. S. 170. 171., woraus man aber keine beſtimmte Erklärung entnehmen kann. In der von Bretſchneider (Dogmat. II. S. 13.) angeführten Stelle ſetzt er das communem putare sanguinem testamenti und das Dei filium denegare als gleichbedeutend, in Matth. §. 114., ſo daß er alſo auch der nächſtfolgenden Erklärung zugethan war.

3) A. a. O. p. 562 sq.

4) A. a. O. p. 568. *ὁ λέγων τὸν τοιαῦτα ποιοῦντα μὴ εἶναι θεὸν καὶ τοῦ θεοῦ υἱὸν, ἀλλὰ τῷ Βεελζεβοὺλ αὐτὰ ἐπιγράφων φανερῶς βλασφημεῖ.* vgl. die aus ſeinen andern Schriften angeführten Stellen in Suicers Thesaur. I. p. 699. und auch Iſidor von Peluſium Epist. LIX. lib. I. Beiläufig iſt hier auch die noch unbeſtimmtere Anſicht des Irenäus anzuführen, der adv. haer. l. III. c. 11. die Marcioniten ſchon deßwegen der Geiſtesläſterung beſchuldigt, weil ſie das Evangelium verwarfen und weder dem Paulus noch dem Johannes glaubten.

5) Comment. in Matth. Hil. Opp. Ausg. von Oberthür 1785. tom. III. p. 391: Si Deus negatur in Christo... in Christo negare, quod Deus sit et consistentem in eo paterni spiritus substantiam adimere.

klärung müßte man aber jeden Rationalisten dieser schrecklichen Sünde zeihen, was offenbar selbst eine unverzeihliche Lästerung wäre. Sodann bezeichnet das πνεῦμα ἅγιον nie schlechtweg die göttliche Natur Christi, wie schon Suicer[1]) bemerkt. Eher könnte man die Lästerung des Menschensohnes so erklären. 4) Die Scholastiker und spätere katholische Theologen verstehen gewöhnlich unter der Geistesläſterung nach dem Vorgange Tertullians[2]) gewisse namhaft gemachte Hauptverbrechen, deren sie sechs aufzuführen pflegen, nämlich die desperatio, praesumtio, impugnatio agnitae veritatis, invidentia fraternae caritatis, impoenitentia, obstinatio[3]). Ebenso unter den Protestanten Luther, welcher an einer Stelle[4]) «den geistlichen Hochmuth, die Bestreitung der erkannten Wahrheit, die Halsstarrigkeit, die Verzweiflung, die Beneidung der Brüder wegen der göttlichen Gnade, die Beharrung in der Unbußfertigkeit bis ans Ende» darunter begreift. Dieß ging besonders aus der Identificirung der besprochenen Sünde mit der ἁμαρτία πρὸς θάνατον hervor, 1 Joh. 5, 16., bei welcher aber eine solche Aufzählung ebenso willkührlich ist. 5) Neuerdings haben Gesenius, de Wette und Ammon unserer Stelle wieder eine größere ethische Wichtigkeit gesichert, nachdem sie die früheren Rationalisten durch jene temporellen Beschränkungen ihrer Tiefe ganz entleert hatten. Besonders ist die kleine Schrift von de Wette über unsern Gegenstand mit großem sittlichem Ernste und mit einer gewissen zornigen Begeisterung

1) Thesaur. I. p. 699.

2) De pudic. c. 19.

3) Petrus Lombardus Sententt. lib. II. dist. 43. Thomas Aquinas in der Secunda Secundae quaest. XIV. act. II. u. concl. in der Londoner-Ausg. von 1738. p. 31 sq. Doch stimmen diese beiden auch wieder der Augustinischen Erklärung bei.

4) Werke (Walch) Theil VII. S. 263. Vergl. jedoch seine Predigt über die Sünde w. d. h. G. Th. X. S. 1436 ff., wo er z. B. S. 1440. im Widerspruch gegen die obige Erklärung von ihr sagt, sie wolle sich nicht erkennen lassen und könne auch nicht erkannt werden.

geschrieben, die sich aus den damaligen Verhältnissen des Verfassers leicht erklären läßt. Er nennt S. 24. die rationalistische Ansicht einen verderblichen Irrthum. Gesenius[1]) nimmt die Sünde wider den heil. Geist für «die Abläugnung und Verhöhnung der Wirksamkeit Gottes und seines Geistes auf Erden.» Dieß ist aber viel zu ungenau, und durch den Zusatz, «es sei also im Grunde die epicurei'sche Ansicht» wird es ganz unrichtig. Die Lästerung ist vielmehr eine geistige Sünde, wie denn auch der Hochmuth, nicht die Sinnlichkeit, der Hauptfehler der Pharisäer war. Anders wäre es, wenn Christus zu Sadducäern gesprochen hätte. Nach v. Ammon[2]) ist schon mit der vorsätzlichen Empörung des stolzen Eigenwillens gegen das religiöse Bewußtsein, welche jede Kraft der Wahrheit und Pflicht in dem Gemüthe bricht, nach de Wette[3]) in der Widersetzlichkeit gegen das Gute überhaupt und in der Unterdrückung der heiligen Gottesidee jene Sünde gegeben. Allein dieß trifft ebensowenig die specifische Eigenthümlichkeit der fraglichen Sünde, als sie der furchtbaren Drohung entspricht, welche an sie geknüpft ist. Sodann ist es ganz gegen eine unbefangene Exegese, den heil. Geist geradezu mit dem religiösen Bewußtsein, oder mit der heiligen Gottesidee[4]) überhaupt zu identificiren. Denn jenes

1) Commentar zu Jesaj. 22, 14. (Th. I. Abth. 2. S. 693.), welche Stelle er nebst 5, 19. u. 9, 9. als Parallelen zu Matth. 12. ansieht. Ganz übereinstimmend sagt Hitzig, der Prophet Jesaj. 1833. S. 262., es sei „der Unglauben an Gottes Wirksamkeit auf Erden."

2) Handbuch der Sittenlehre 1823. Th. I. S. XV ff. 125. u. 424.

3) Ueber die S. w. d. h. G. Berl. 1819. bes. S. 27. Bibl. Dogm. dritte Aufl. S. 221: „die S. w. d. h. G. ist die Widersetzlichkeit u. das Mißtrauen gegen das Gute." Exeg. Handbuch z. Matth. 12, 31: „die Lästerung gegen den Geist ist eben diese Verstocktheit, die sich als Mißbrauch gegen das Gute in Christo und als Mißdeutung desselben äußert." Ungefähr ebenso auch Baumgarten Crusius, Lehrbuch der christl. Sittenlehre 1826. S. 218. u. schon Paulus, Comment. über d. drei ersten Evv. Th. II. S. 104.

4) Vgl. Ammon S. XVIII., wo er das πνεῦμα ἅγιον ganz im stoischen Sinne (Seneca epist. 41.) vom religiösen Sinne versteht, den

religiöse Bewußtsein und diese Gottesidee erhält durch die sich in dieselben herablassende Gnade Gottes in Christo eine eigenthümliche Steigerung und Läuterung, ja eine ganz neue Bestimmtheit. Hier könnte jedenfalls nur die letztere gemeint sein, was aber auch näher angegeben werden müßte. Zweitens ist auch das so gesteigerte und geläuterte Bewußtsein selbst nach der Schriftlehre noch nicht der heil. Geist, sondern das πνεῦμα ist, zumal wenn der Artikel dabei steht, die demselben entsprechende und es hervorrufende göttliche Potenz, also eine objective Realität, der objectiv wirkliche heilige Gottesgeist, nicht etwa bloß die Kraft Gottes, durch die Jesus seine Wunder verrichtete[1]). Auf die Frage, ob das πνεῦμα in unserem Falle im ontologischen oder ökonomischen Sinne, d. h. ob als dritte Person oder als dritte Offenbarungsstufe der Gottheit zu verstehen sei, werden wir später wieder zurückkommen. Die letzte Ansicht empfiehlt sich von vorne herein viel mehr. Die Erlösungsgnade Gottes hat verschiedene Grade ihrer Herablassung und vollendet sich mit der förmlichen Einwohnung des göttlichen πνεῦμα, welches in unserer Stelle nur heißen kann die unmittelbare vollendete Offenbarung des heiligen, vollkommenen Gottes, wie sie sich theils subjectiv in der Erleuchtung der Erkenntniß, in der Heiligung des Willens und in der Mittheilung des Bewußtseins der Gotteskindschaft, theils objectiv in der Herbeiführung und Entwicklung des Reiches Gottes kund thut (V. 28.). Darnach gibt es nun verschiedene Grade der Strafbarkeit der Sünde, und offenbar ist diejenige die strafbarste, ja unverzeihlich, welche die Gnade in ihrer deutlichsten und unmittelbarsten Entfal-

der Geist Gottes in den Gemüthern erzeugt. Freilich noch schlechter faßt Reiche zu Röm. 8, 16. Th. II. S. 130 f. seines Comment. das πνεῦμα als die „christliche Gemüthsverfassung."

1) Wie z. B. Reinhard Dogm. S. 320 erklärt. Vergl. über die richtige Bedeutung des πνεῦμα besonders Harleß, Comment. z. Epheſ. Brief. S. 267 f. Eine vortreffliche genetische Entwicklung dieses Begriffs gibt auch J. T. Beck, die christl. Lehrwissenschaft nach den bibl. Urkunden. Erste Abth. Stuttg. 1840. S. 95 f.

tung, das rein göttliche Princip selbst, welches bereits den Geist erleuchtet und das Herz erwärmt hat, nicht nur betrübt und verscheucht, sondern sogar lästert [1]).

c) Von einem viel tieferen Bewußtsein der Sünde sowol als des h. Geistes ausgehend und darum im Wesentlichen richtig haben die älteren Theologen unserer evangelischen Kirche nach dem Vorgange Augustins die Stelle erklärt. Indem sie beide bisher bezeichneten Auswege vermeiden, wird es ihnen möglich, in der Geisteslästerung ein großes Geheimniß, eine tiefe ethische Idee zu finden, welche für das praktische Leben von der größten Wichtigkeit ist. Augustin [2]) hat den Gegenstand mehrfach behandelt. Er erklärt sich besonders gegen die Meinung, daß eine schwere Sünde nach der Taufe schon die Lästerung des h. Geistes sei, und überhaupt gegen eine zu weite Fassung, weil in diesem Falle kein Mensch selig werden könnte, da im weiteren Sinne Heiden, Juden und Häretiker aller Art, ja selbst die Christen gegen den h. Geist sündigen. Es müsse also eine ganz besondere Art von Geisteslästerung darunter zu verstehen sein. Aber diese könne andererseits auch nicht etwa bloß auf die Pharisäer oder auf die Wunderläugnung bezogen werden, zumal da aus den Worten des Herrn gar nicht folge, daß die Pharisäer sie bereits begangen haben; der Herr könne sie ja sehr wol bloß davor gewarnt haben, weil sie sich der Sünde gegen den Menschensohn schuldig gemacht. Sie sei mithin als duritia cordis usque ad finem huius vitae, mit einem Worte als finalis impoenitentia [3]) zu

1) Vgl. Nitzsch-Syst. vierte Aufl. S. 276.

2) Dialog. c. Jud. Pagan. et Arian. c. 19. (tom. 17. p. 2294. der dritten Benedikt. Ausg. zu Veneb.). De correctione Donatist. Lib. ad Bonifac. s. epist. 185. c. 11. (tom. II. p. 862 sq.). De verbis Evang. Matth. 12., serm. 71. c. 3 sq. (tom. 7. p. 386 sq.). Enchir. de fide, spe et carit. c. 83. (t. II. p. 608.). De sermone Domini in monte sec. Matth. lib. I. c. 22. (t. IV. p. 260 sq.). Expos. inch. epist. ad Rom. (t. IV. p. 1235 sq. 1245.).

3) Darauf hat schon Athanasius hingedeutet, wenn er a. a. O. sagt: *Οὐκ εἶπεν ὁ θεὸς τῷ βλασφημοῦντι καὶ μετανοήσαντι· οὐκ*

denken, und die irremissibilitas sei eben die impoenitentia selbst. Dieß ist wol das Tiefsinnigste, was darüber gesagt worden ist. Im Wesentlichen folgen der Augustinischen Ansicht Gregor d. Gr.[1]), Petrus Lombardus[2]). Sie ist auch übergegangen in die evangelische Dogmatik beider Confessionen, nur mit dem Unterschiede, wovon wir im zweiten Theile ausführlich sprechen werden, daß die lutherische Kirche behauptet, diese Sünde setze die völlige Wiedergeburt voraus, während die reformirte Kirche wegen der Identificirung der Wiedergeburt mit der Erwählung, die unmöglich aufgehoben werden kann, nur einen der Wiedergeburt analogen, ihr sehr nahe kommenden Zustand als der Geisteslästerung vorangehend statuirt. Um mit der letzteren anzufangen, so begehen nach Calvin[3]) diejenigen die Lästerung des Geistes, qui destinata malitia spiritus gratiam et virtutem oppugnant, neque id modo, sed tale sacrilegium non committitur, nisi dum habitantem in nobis Spiritum scientes exstinguere conamur; oder qui Dei virtutes sibi per Spiritum patefactas, in quibus celebrari ejus gloriam decebat, in ejus dedecus malitiose convertunt et cum Satana duce suo professi sunt gloriae Dei hostes. Theodor Beza[4]), in welchem sich die sprachlich exegetische Tüchtigkeit des Reformationszeitalters concentrirt, spricht sehr ausführlich und tiefeingehend über die Geisteslästerung. Sie ist ihm die universalis et ex

ἀφεθήσεται, ἀλλὰ τῷ βλασφημοῦντι, ἤγουν τῷ ἐν τῇ βλασφημίᾳ ἐπιμένοντι, ἐπειδήπερ οὐκ ἔχειν ἁμαρτία ἀσυγχώρητος παρὰ τῷ θεῷ ἐν τοῖς ὁσίως καὶ κατ' ἀξίαν μετανοοῦσιν. Ebenso später Oekumenius zu 1 Joh. 5, 16. Πρὸς θάνατον αὕτη ἐξὶν ἁμαρτία μόνη, ἡ μὴ πρὸς μετάνοιαν ἀφορῶσα, ἣν καὶ Ἰούδας νοήσας τῷ αἰωνίῳ ὑπήχθη θανάτῳ.

1) In Psalm. 51. B. C. D.

2) Sententt. lib. II. dist. 43. lit. A sqq.: induratae mentis in malitia pertinacia.

3) Z. u. St. Comment. ed. Thol. Vol. I. P. I. p. 295. vgl. Instit. rel. christ. lib. III. c. 3. §. 21. 22. P. I. p. 399 f. u. lib. III. c. 5. §. 7. P. I. p. 436.

4) Zu 1 Joh. 5, 16. (Opp. ed. Cambr. p. 735 sq.).

animo proficiscens apostasia a cognita Evangelii veritate. Ideo, qui ab eo (Spir. S.) hactenus illustratus est, ut Dei veritatem ignorare ne si velit quidem possit et tamen destinata malitia sciens ac prudens ipsi Deo bellum indicit, is in Spiritum s. peccare dicitur, pro quo preces concipi nullas opporteat. Er ſtellt ſodann folgende acht Merkmale dieſer Sünde auf: 1) ſie trifft bloß ſolche, welche bereits vom Geiſte erleuchtet ſind; 2) ſie bezieht ſich direct nicht auf die zweite, ſondern auf die erſte Geſetzestafel; 3) ſie iſt kein einzelner Fall, der auch bei den Wiedergebornen vorkommt, z. B. bei Moſes, Aaron, Hiob und David, ohne daß ſie darum von der Gotteskindſchaft ausgeſchloſſen ſind; ſondern 4) eine universalis apostasia; 5) ſie kann nicht von den Erwählten begangen werden, weil ſie unvergeblich, der Rathſchluß Gottes aber zur Seligkeit unveränderlich iſt; 6) nicht alle Verworfenen begehen dieſe Sünde, denn zu ihrer Verdammniß reicht ſchon die Erbſünde hin; 7) wer ſie einmal begangen hat, kann nicht wieder umkehren, denn ſonſt würde er auch Vergebung erlangen; 8) weil ſie mehr im Innern verborgen iſt, als nach außen hin ſich kund gibt, ſo haben wir uns vor nichts mehr, als vor einem unbeſonnenen Urtheil in dieſer Hinſicht zu hüten. In der erſten Zeit der Kirche, wo der Geiſt noch reichlicher in den Menſchen wohnte, ſcheint eine beſondere göttliche Offenbarung darüber Aufſchluß gegeben zu haben (Gal. 5, 12. 2 Tim. 2, 14.), jedoch ſelten, da ſelbſt dem Magier Simon nicht alle Hoffnung entriſſen wird (A. G. 8, 21. 22.). Jetzt aber iſt viel größere Ueberlegung nöthig. Vitia quidem ipsa acerrime damnanda sunt, peccatores vero pro ingenii et ipsa peccatorum circumstantia tractandi sunt. Je näher einer der äußerſten Gefahr zu ſtehen ſcheint, deſto angelegentlicher müſſen wir ihn auf den rechten Weg zu weiſen ſuchen und ihn beſonders durch Gebet dem Herrn empfehlen. — So weit Beza. Unter den ſpäteren reformirten Theologen hat beſonders Heidegger[1]) unſern Gegenſtand ausführlich und genau behandelt. Gründ-

1) Corpus theol. christ. Tigur. 1700. P. I. p. 358 spq.

liche Abhandlungen darüber finden sich in den dogmatischen Schriften der älteren lutherischen Theologen, die in allen Hauptpunkten zusammenstimmen. Gerhard[1]) definirt die Sünde w. d. h. G. so: agnitae et in conscientia approbatae veritatis evangelicae destinato consilio facta abnegatio cum pertinaci impugnatione et voluntaria blasphemia conjuncta. Quenstedt[2]): Peccatum in Spiritum S. est in homine adulto, regenito, satis illuminato, satis convicto ac libero veritatis divinae evidenter cognitae et in conscientia approbatae, plena voluntate, proaeretica, malitiosa, pertinax, incorrigibilis, finaliter perseverans proptereaque irremissibilis abnegatio, abnegatae impugnatio et impugnatae blasphematio. Fast eben so Baier[3]), Hollaz[4]), Olearius[5]), Franz Buddeus[6]), Sigm. Jac. Baumgarten[7]), Carpov[8]), Carpzov[9]). Unter den Neueren können noch verglichen werden Joh. Fr. von Meyer[10]) und Steudel[11]). Auf die neuesten Erklärer werden wir noch oft zu sprechen kommen.

1) Loc. theol. (ed. Cotta) t. V. p. 85. vgl. t. VIII. p. 179. n.

2) Theol. didact. polem. s. syst. theol. Viteb. 1685. P. II. p. 85.

3) Compend. theol. posit. P. II. c. 3. §. 24. p. 484. (Jen. 1712). und in einer besondern Disputation über diesen Gegenstand vom Jahr 1688.

4) Exam. theol. acroam. Holm. et Lips. 1741. p. 565.: Peccatum in Spir. s. est veritatis divinae evidenter agnitae et in conscientia approbatae malitiosa abnegatio, hostilis impugnatio, horrenda blasphematio et omnium mediorum salutis obstinata et finaliter perseverans reiectio.

5) Observv. sacr. ad Evang. Matth. Lips. 1713. p. 394. IV.

6) Institt. theol. dogm. Lips. 1723. p. 841.

7) Ev. Glaubenslehre 1760. Band II. S. 616.

8) Theol. revel. dogm. 1737. I. p. 810.

9) Lib. doctrinalis theol. purioris. Braunschw. 1767. p. 298.

10) Inbegriff der christl. Glaubenslehre 1832. S. 153 f.

11) Dogmat. 1834. S. 218.: „Eine solche Entschiedenheit in der Abwehr jedes Eindrucks der Wahrheit von sich, welche das augenfällig Göttliche zum Widergöttlichen zu stempeln und es als solches zu behandeln sich nicht scheut."

Indem wir dieser augustinisch-protestantischen Auffassung im Allgemeinen und Wesentlichen beistimmen, haben wir jedoch Folgendes theils ergänzend, theils berichtigend hinzuzufügen. Fürs Erste muß schärfer und bestimmter, als bisher geschehen ist, ein Unterschied gemacht werden zwischen Sünde wider den h. Geist und Lästerung des h. Geistes. Darauf macht Bengel[1]) aufmerksam und führt als Beispiel des pecc. in Spir. s. A. G. 7, 51. und Thess. 4, 8. an. Die nämlichen Stellen erwähnt Knapp[2]) und bemerkt dabei, daß der gangbare Ausdruck: «Sünde wider den h. Geist» gar nicht schriftgemäß sei, was im wörtlichen Sinne allerdings zuzugeben ist. Noch besser paßt Ephes. 4, 30., worauf Steudel[3]) verweist: *καὶ μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ, ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως.* Das *λυπεῖν* ist nicht wesentlich verschieden von dem עצב, *παροξύνειν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* (LXX.) Jesaj. 63, 10.[4]). Es ist ein anthropopathischer Ausdruck für die Verletzung des h. Geistes, der in den Gläubigen wohnt. Die Blasphemia Spiritus s. ist vom peccatum contra Sp. s. verschieden wie die Species vom Genus[5]). Die Sünde wider den h. Geist kann auch von Gläubigen begangen werden und wird auch sehr oft begangen, wie das *ἐσφραγίσθητε* in der angeführten Stelle zeigt, und von ihr ist nirgends die Unmöglichkeit der Vergebung ausgesagt. Höchstens deutet Paulus auf die Möglichkeit eines Verlustes der göttlichen Gnade hin[6]). Was bei dem Unwiedergebornen bloße Uebertretung des Gesetzes

1) Z. Matth. 12, 31. vgl. Limborch, Theol. chr. l. V. c. IV. 24. u. Oettinger üb. d. S. w. d. h. G. S. 17.

2) Glaubenslehre Th. II. S. 87. (zweite Aufl. 1836.).

3) Dogmat. S. 217.

4) Vgl. über den Gebrauch des Wortes besonders Raphel. Annotatt. Polyb. p. 546. Herod. p. 538., Rückert u. Reiche zu Röm. 14, 15. u. Steiger zu 1 Petr. 1, 6.

5) S. C. W. Meyer u. de Wette zu Matth. 12, 31.

6) Vgl. Harleß z. d. St. S. 445.

ist, das ist bei dem Wiedergebornen bestimmter die Verletzung des subjectiv ihm einwohnenden und unmittelbar wirkenden Gottesgeistes. Man kann den h. Geist betrüben, also gegen ihn sündigen, indem man ihn momentan nicht auf sich wirken läßt, gegen seine Stimme denkt und handelt, ohne daß man darum der Lästerung desselben schuldig geworden ist. Im weitesten Sinne ist sogar jede Sünde gegen den Vater oder den Sohn auch zugleich eine Sünde gegen den h. Geist, wie Heidegger[1]) richtig bemerkt. — Zweitens ist es nur mittelbar, aber nicht dem nächsten exegetischen Sinne nach richtig, wenn die Geisteslästerung in dieser dritten Reihe von Erklärungen durchweg als sündlicher Zustand aufgefaßt wird. Hiegegen hat die beschränkende rationalistische Erklärung eine gewisse Berechtigung.

Olshausen wies noch in der zweiten Auflage[2]) von vorne herein jede andere Erklärung zurück und zwar aus dem für die Exegese ganz bedeutungslosen Grunde, weil die Auffassung der fraglichen Sünde als einer einzelnen That in Gewissen beschwerende Irrthümer führe, indem leicht ein Unglücklicher in einem unbewachten Moment seines Lebens in eine Sünde gestürzt werden könne, die irgend einmal für die Sünde wider den h. Geist erklärt sei. Hiegegen gilt: abusus non tollit usum. Man wird der Spinne nie verbieten können, aus derselben Blume, welche der Biene den süßen Honig darbietet, tödtliches Gift zu saugen und so lange es Eulen gibt, werden sie vor dem Lichte fliehen, in welches sich der Adler entzückt emporschwingt. Zwar hat sich Olshausen in der dritten Auflage, wahrscheinlich in Folge der Gegenbemerkungen von Grashof[3]), vorsichtiger ausgedrückt. Er sagt nämlich[4]): «die Sünde wider d. h. G. ist stets zu denken als die Frucht einer vorhergehenden sündlichen Lebensentwicklung." Dessen un-

1) Corp. theol. P. I. p. 359. a.
2) S. 405.
3) In der angeführten Abhandlung S. 943 f.
4) S. 398.

geachtet müssen wir genauer auf die Widerlegung jener Ansicht eingehen, weil sie immer noch sehr verbreitet ist. Sie scheint sich allerdings schon deßhalb zu empfehlen, weil die Geisteslästerung, als Gesammtzustand und Richtung aufgefaßt, viel leichter begriffen werden kann. Aber schon die Worte βλασφημία und λόγον εἰπεῖν weisen auf ein einzelnes Factum und zwar auf eine Wortthat hin. Nun könnte man zwar sagen, daß Jesus hier wie Matth. 5, 22. 39. 40. der größeren Anschaulichkeit wegen von einzelnen Thaten und sinnfälligen Werken behaupte, was eigentlich nur von den ihnen entsprechenden Zuständen und Gesinnungen gelten kann. Allein das verbietet hier der Zusatz bei Marc. 3, 30., wo ausdrücklich das ὅτι ἔλεγον· πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει als Veranlassung des Ausspruchs Christi angegeben ist, mag nun dieß als von Jesus gesprochen, oder ohne Zweifel richtiger mit Beza, Castalio, Grotius, Heupelius, Kuinöl, Fritzsche u. A. als ein Zusatz des Evangelisten angesehen werden. Christus befand sich ja auch in der That in einem speciellen Falle und die gottlose Rede der Pharisäer muß jedenfalls mit der eigentlichen Geisteslästerung eine Analogie haben. Unsere Ansicht wird aber ebenso auch durch das Nachfolgende bestätigt. Der Herr spricht nämlich V. 33. von einem καλὸν δένδρον und einem ihm entsprechenden καλὸς καρπός, von einem σαπρὸν δένδρον und einem ihm analogen σαπρὸς καρπός und daß man am καρπός das δένδρον erkenne; ferner V. 34. von der Unmöglichkeit, daß ἀγαθὰ λέγειν mit dem πονηρὸν εἶναι verbunden sein könne; er macht den Unterschied zwischen καρδία und στόμα, welches aus der Fülle der καρδία und ihr angemessen rede; er spricht V. 36. wieder vom ῥῆμα und behauptet V. 37., daß der Mensch ἐκ τῶν λόγων sowohl gerechtfertigt, als verdammt werde. Dieß Alles beweist zur Genüge, daß der Herr zunächst eine einzelne That und Aeußerung der Sünde im Auge hat[1]), aber auch zugleich, — und damit nähern wir

1) Auch Lücke sagt zu 1 Joh, 5, 16. S. 233. der ersten Auflage: „die Sünde wider den heil. Geist ist immer nur eine einzelne Sünde

uns wieder der andern Auffassung — daß eine einzelne That und Aeußerung immer einen Zustand voraussetzt. Grammatisch also und zunächst ist ein concreter Fall gemeint, aber dieser ist nur die Aeußerung einer ganzen Gesinnungs- und Handlungsweise, die Frucht geht aus einem entsprechenden Baume hervor, der Mund redet, wie das Herz beschaffen ist und dem, was der Mensch zu Tage legt, entspricht ein innerer Schatz V. 35. vgl. auch Matth. 6, 23.: ἐὰν ὁ ὀφθαλμός σου πονηρὸς ᾖ, ὅλον τὸ σῶμά σου σκοτεινὸν ἔσται. Wollte man also eine von dem innern Zustand ganz losgerissene und unabhängige That oder Rede unter der Geistesläſterung verstehen, so wäre dieß eine ganz atomistische Betrachtungsweise der Sünde, die vielmehr auch einen innern nothwendigen Zusammenhang, und ihre verschiedenen Entwicklungsstufen hat. Zwar sind es allerdings die einzelnen Thaten, die zuerst vorhergehen müssen, damit ein sündiger Habitus sich bilde und damit der schlechte Charakter entstehe, gleichwie der Baum aus einem einzelnen Keime hervorwächst; aber ist einmal der Baum da, so trägt dieser wieder nothwendig je nach seiner Beschaffenheit seine guten oder schlimmen Früchte. Und wie diese wieder den Keim zu neuen Bäumen in sich enthalten, so bestärkt und verschlimmert jede einzelne Sünde wieder den ganzen Zustand, aus dem sie hervorging.

Mithin hätten wir bis dahin so viel ermittelt, daß die Geistesläſterung die höchste Spitze der Sünde wider den heil. Geist und als eine dem Baume analoge Frucht, folglich zunächst als eine einzelne That anzusehen ist, die aber einerseits einen gegen das klar erkannte Göttliche wider besseres Wissen und Gewissen verschlossenen Zustand bereits voraussetzt, andererseits ihn bestätigt und verschlimmert. Sie ist, um es in eine

in der Gattung der Todsünden." In der zweiten Aufl. findet sich diese Stelle nicht wieder, vielmehr scheinen die Worte S. 312. auf eine eingetretene, wiewol unbedeutende Modification seiner Ansicht hinzudeuten.

Definition zusammenzufassen: Die aus einem bereits verhärteten Gemüthszustande hervorgehende und die völlige und beharrliche Unbußfertigkeit als nothwendige Strafe mit sich führende Mißdeutung und Verhöhnung des bereits erfahrenen und auch im Momente der That noch klar erkannten unmittelbar göttlichen Princips und seiner objectiven und subjectiven Gnadenwirkungen, eine empörerische Vertauschung von Fleisch und Geist, von Gutem und Bösem, von Gott und Teufel.

2. Was ist die Lästerung des h. Geistes im Unterschiede von der Lästerung des Menschensohnes?

Wir haben hier zunächst die Bedeutung der bei den Synoptikern so häufigen Bezeichnung: υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου zu ermitteln. Man muß bei diesem Ausdrucke, wie bei dem ihn ergänzenden: υἱὸς τοῦ θεοῦ die historische Auffassung mit der idealen auf eine angemessene Art verbinden; denn nur so wird allen Stellen, in denen sie vorkommt, Genüge gethan. Da der Herr den Ausdruck so oft und mit so großer Vorliebe von sich gebraucht, so deutet dieß auf eine bestimmte historische Beziehung hin, und diese findet sich in der schon frühe messianisch gedeuteten Stelle Daniel 7, 13. Dort sieht der Prophet im nächtlichen Gesicht nach den vier durch Thierbilder bezeichneten Weltreichen neben dem Alten der Tage einen כְּבַר אֱנָשׁ, ὡς υἱὸν ἀνθρώπου in den Wolken des Himmels kommen. Darauf weist Jesus auch in der Antwort auf die Frage des Kaiphas hin Matth. 26, 64. vgl. Luc. 21, 27. Ebenso ist Matth. 16, 28. eine Beziehung auf eine Danielische Stelle unverkennbar. Der Herr bediente sich dieser Bezeichnung, um dadurch den Nachdenkenden unter seinen Zuhörern einen fruchtbaren Wink zu geben, wie er seine Person angesehen wissen wolle[1]). Indeß weist der häufige Gebrauch doch

1) Vgl. besonders die gelehrte Abhandlung von Scholten: de appellatione τοῦ υἱοῦ τ. ἀνθρ. Traj. ad Rh. 1809; ferner Bretschneider, Wahl im Lex. Lücke u. Tholuck z. 1 Joh. 1, 52.

noch auf einen besonderen Grund hin. Der Ausdruck bezeichnet den Angehörigen der Menschheit und Jesus gibt damit seine große Liebe zur Menschheit kund, und zwar je nach dem Zusammenhange bald mehr mit Beziehung auf seine tiefe Herablassung, weßhalb Grotius, Knapp u. A. vorzugsweise den geringgeschätzten Menschen, die Niedrigkeit der Natur Jesu in dem Worte bezeichnet finden, bald mit Beziehung auf den Menschen κατ' ἐξοχήν, den Menschen in seiner idealen Würde und Hoheit. Aber dabei bleibt jene ursprüngliche historische Beziehung unangetastet, welche auch noch besonders dadurch unterstützt wird, daß bei den spätern Juden der Ausdruck בַּר־נְבִי, der von den Wolken Kommende, der Wolkensohn, gangbare Bezeichnung des Messias wurde. Diese Bedeutung des Messias paßt in unserer Stelle und ist auch die gewöhnliche Auffassung [1]). Wir müssen daher die Erklärung von Grotius und Fritzsche [2]) verwerfen, nach welcher es hominem quemvis, ne Jesu quidem excepto, bezeichnen soll. Dagegen spricht auch außerdem schon der Umstand, daß der Ausdruck im Singular und mit dem Artikel im N. T. bloß von Christo gebraucht wird. Ebenso wenig können wir Olshausens Erklärung billigen, welcher darin eine Beziehung auf Gott den Sohn finden will [3]). Er statuirt nämlich [4]) drei Stufen des Bösen und

Schleiermacher, der christl. Glaube II. S. 100. (2. A.). Kling, Stud. u. Krit. 1836. H. I. S. 137. Neander, Leben Jesu. S. 130 ff. (1. A.).

1) S. Suicer Thesaur. s. v. υἱὸς tom. II. p. 1355. Chrysost. Homil. in Matth. 41.

2) ad Matth. p. 438.

3) Augustin, welcher de trinit. I. c. 11. das πνεῦμα auf die Person des h. Geistes bezog, half sich durch die Bemerkung: Christum secundum servi formam esse Spiritu sancto minorem. Ebenfalls auf die dritte Person bezieht das πνεῦμα Flatt a. a. O. S. 34 ff.

4) S. 401 ff. Ihm stimmt auch D. v. Gerlach in seinem zwar mehr praktischen, aber doch auf sehr gründlichen theologischen Studien ruhenden Comment. zu Matth. 12. u. Hebr. 6, 4 ff. bei. Schon Thomas Aquinas führt als Ansicht mehrerer eine solche dreifache Lästerung an

des daſſelbe begleitenden Verderbens, eine Sünde gegen Gott den Vater, gegen Gott den Sohn und gegen Gott den heil. Geiſt, ähnlich wie er Matth. 10, 41. 42. in προφήτης, δίκαιος und μαθητής eine dreifache Steigerung des Guten und des daſſelbe begleitenden Lohnes ausgeſprochen findet. Die Sünde gegen Gott den Vater, als die Offenbarung der Macht und Weisheit, werde begangen auf dem Standpunkt der allgemeinen Gotteserkenntniß, die Sünde gegen den Sohn, als die Offenbarung der Liebe und Gnade, beſtehe in der Zurückweiſung auch der tieferen, innigeren Offenbarungen des Göttlichen, die Sünde gegen den h. Geiſt, als die Offenbarung der Heiligkeit und Vollkommenheit des göttlichen Weſens, trete ein auf dem Standpunkt der reinſten und klarſten Offenbarung. Mit Recht haben ſich Grashof[1]), Steudel[2]) u. Nitzſch[3]) gegen dieſe Anſicht erklärt. Wie nämlich die Unterſcheidung von drei Stufen des Guten Matth. 10, 41. 42. offenbar etwas Gekünſteltes hat, ſo iſt hier die entgegengeſetzte Unterſcheidung einer dreifachen Gotteslästerung gar nicht im Texte begründet. Daß ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nicht die zweite Perſon der Gottheit bezeichnen könne, bedarf wohl keines Beweiſes und der aus der ausſchließlichen Beziehung jeder Läſterung auf Gott hergenommene Grund iſt ſchon früher (S. 5.) entkräftet worden. Bloß ſo viel iſt wahr, daß in dem Menſchenſohne der Gottesſohn erkannt werden kann, zumal nach einem vorangegangenen Beweiſe göttlicher Macht, wie ihn Chriſtus damals abgelegt hatte.

in der Secunda Secundae quaest. XIV. art. I. concl. In der Londoner Ausg. v. 1738. S. 31. Das pecc. in patrem ſei pecc. ex infirmitate, das pecc. in filium pecc. ex ignorantia und das peoc. in Sp. s. pecc. ex certa malitia. Etwas anders unterſcheidet die drei Stufen Roos, Ueb. d. S. w. d. h. G. S. 22 f. und Benner in der Vorrede zu der Abhandl. von Dietz.

1) A. a. O. S. 949 f.

2) Dogmat. S. 217. unten.

3) Syſt. S. 273. Eher iſt die von Nitzſch vorgeſchlagene Unterſcheidung zwiſchen allgemeiner Gotteslästerung (gegen Elohim, Läſterung des Vaters) und beſonderer Gotteslästerung begründet.

Sodann ist von einer Lästerung Gottes des Vaters weder Matth. 12. noch in den Parallelen auch nur entfernt die Rede. Denn die Behauptung Olshausens, daß die Beziehung auf den Vater in den Worten: πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία κ. τ. λ. nothwendig beschlossen liege, ist ganz willkührlich. Wendet man vollends den Satz Olshausens [1]): «der Werth oder Unwerth einer That wird bestimmt sowol nach der Bedeutung des Objects, auf das sie sich bezieht, als auch nach dem Standpunkte der sittlichen Entwicklung des handelnden Subjects», auf den vorliegenden Fall an, so ergibt sich daraus, wie Grashof [2]) richtig bemerkt, die dogmatisch irrthümliche und von Olshausen gewiß nicht gebilligte Consequenz, daß, um so viel die Sünde wider den h. Geist strafbarer ist, als die Sünde gegen Gott den Vater und Gott den Sohn, um so viel auch der Geist höher stehe, als beide. Gegen eine derartige Consequenz, die man schon frühe aus unserer Stelle ziehen wollte, haben sich bereits Origenes [3]), Athanasius [4]), Petrus Lomb. [5]) u. A. erklärt. Aber auch abgesehen von jenem Satze ergäbe sich immer bei der Beziehung auf die Person in der Trinität eine solche Folgerung. Oder warum sollte denn die Lästerung des Sohnes eine geringere Sünde sein? Quum in Christo reluceat, sagt Calvin [6]) ganz richtig, plenitudo divinitatis, quisquis in eum contumeliosus est, totam Dei gloriam, quantum in se est, evertit atque abolet. Wir geben mithin die Beziehung auf Gott den Sohn und

1) S. 400.

2) S. 957.

3) De princip. p. 130. ed. Redepenning Lips. 1836., obwol Orig. sonst einen Dignitätsunterschied der drei Personen annimmt, indem er bekanntlich den Vater in Allen, den Sohn in den Vernünftigen und den Geist in den Heiligen wirken läßt.

4) A. a. O. p. 560.

5) Sententt. lib. II. dist. 43. Numquid alia est offensio Filii, alia Spiritus S.? Sicut una dignitas, sic una iniuria.

6) A. a. O.

ebenſo natürlich ſchon der Analogie wegen auf Gott den heil. Geiſt, ſofern er die dritte Perſon im Weſen der Gottheit iſt, ganz auf und nehmen an, daß hier bloß von der Wirkung und Offenbarung des h. Geiſtes die Rede ſei. Calvin: Ad haec notandum est, quod de blasphemia dicitur, non referri ad Spiritus essentiam simpliciter, sed ad gratiam, qua donati sumus. Statuendum est hoc peccatum dici in Spiritum s. committi proprie ac specialiter, non quatenus est sacrae triadis persona (nec enim maior est Sp. s. dignitas quam vel Patris vel Filii, quum in his personis nihil impar aut inaequale concipi debeat, neque etiam offendi una trinitatis persona possit, quin peccati iniuria in unicam Deitatem ipsam redundet), sed respectu ipsius in nobis energiae, quatenus nimirum Sp. s. is est, qui peculiariter nos illuminat et in veritatis lucem introductis iter ad Patrem et Filium et se ipsum nobis patefacit. Ebenſo Beza[1]), Gerhard[2]), Hollaz[3]), Olearius[4]), Oettinger[5]), Döderlein[6]) und faſt alle Ausleger.

Mithin würde ſich der Unterſchied zwiſchen der Läſterung des Menſchenſohnes und der des heil. Geiſtes ſo geſtalten. Die Läſterung des Menſchenſohnes iſt die boshafte Verkennung und Mißdeutung des göttlichen Geſandten, des Meſſias, die ſich nicht entblödet, ihn als Irrgeiſt und als Teufelsgenoſſen anzuklagen. Sie wird von ſolchen begangen, die den bloß hiſtoriſchen Glauben haben. Das Göttliche muß nämlich bereits das Herz berührt haben, aber auf eine vermit-

1) Zu 1 Joh. 5, 16. p. 736.

2) Loc. theol. V. p. 85.: non respectu personae... sed ratione ministerii, quod est evangelium, ac ratione officii, quod est illuminare et ratione testimonii, quod Sp. s. fert spiritui nostro.

3) Exam. cet. p. 565.: consideratur itaque Sp. non essentialiter neque personaliter, sed effective ratione officii et operationis spiritualis.

4) Observv. sacr. ad. Matth. p. 394. IV.

5) Ueb. d. S. w. d. h. G. S. 31.

6) Instit. theol. chr. P. II. §. 199. p. 117.

telte und leicht verkennbare Weise. Denn obwol in dem Menschensohne die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig erschienen war, so war diese doch in das Gewand der Armuth und Niedrigkeit gehüllt, Christus trug die Knechtsgestalt. Es war daher ein Irrthum sehr leicht möglich, wie denn ja auch die Jünger erst allmählig zu tieferer Einsicht in die Gottheit Christi gelangt sind. Auch konnte die aufgeregte Leidenschaft, wie in dem vorliegenden Falle, der vollkommenen Erkenntniß leicht entgegenstehen. Indeß ist dieß jedenfalls schon der Weg zur äußersten Sünde und die Warnung vor dieser drängt sich bereits unwillkührlich auf. Diese, nämlich die Lästerung des Geistes ist nicht gegen das verhüllte und vermittelte Göttliche, sondern gegen das Göttliche in seiner klar erkannten Unmittelbarkeit gerichtet, setzt also einen viel höhern Grad der Entwicklung des christlichen Bewußtseins voraus und führt darum auch eine viel schwerere Schuld mit sich.

3) Wie verhält sich die Geisteslästerung zu ähnlichen Sünden, die 2 Petr. 2, 10. 20 ff. 1 Joh. 5, 16. Hebr. 6, 4 ff. vgl. 10, 26 ff. namhaft gemacht sind, und zu dem Verrathe des Judas?

Die Exegese muß nothwendig wegen der Uebereinstimmung aller neutestamentlichen Lehrbegriffe in den wesentlichen Bestimmungen auch auf die Parallelen in andern Schriften Rücksicht nehmen. Unmittelbar und mit denselben Ausdrücken ist nun zwar von der Geisteslästerung außer Matth. 12. im ganzen N. T. nicht die Rede, wodurch die Erklärung derselben bedeutend erschwert wird; wol aber von dieser Sünde selbst und von ganz ähnlichen Erscheinungen.

In der ersten Stelle 2 Petr. 2. ist von einem Abfall zur Welt nach vorangegangener ἐπίγνωσις τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ die Rede, der viel schlimmer sei, als der erste Abfall. Dieß paßt sehr gut zu Matth. 12, 43 ff., aber der Abfall ist nicht genauer bezeichnet, auch bleibt unentschieden, ob eine Rückkehr wieder möglich sei, oder nicht. Nur das geht für unsern Zweck daraus hervor,

daß auch nach genauer und gründlicher Erkenntniß der christlichen Heilswahrheit (ἐπίγνωσις) ein Rückfall möglich sei, der die zweite Buße erschwert.

Schon näher steht der Geistesläſterung die Todſünde, für welche die Christen keine Fürbitte thun ſollen 1 Joh. 5, 16. Schon die Alten haben dieſe beiden Sünden identificirt, ſ. die Scholien bei Matthäi [1]); dann Calvin [2]), Beza [3]), Heidegger [4]), Heumann [5]), Hahn [6]) u. A. Auch dieſer Sünde iſt eine Erkenntniß und wenigſtens ein gewiſſer Grad chriſtlicher Lebenserfahrung vorangegangen, weil ſonſt der Abgefallene nicht als ἀδελφός bezeichnet wäre. Indeß eine entſchiedene Parallele iſt auch dieſe Stelle nicht, worin die neueren Exegeten Lücke, de Wette z. d. St. u. Tholuck zu Hebr. 6., auch W. Böhmer [7]) einverſtanden ſind. Weil nämlich Johannes die Sünde zum Tode nicht genauer bezeichnet, ſo ſcheint darunter keine einzelne namhafte Sünde verſtanden werden zu können [8]), ſondern mit Lücke [9]) und de Wette

1) Epistolae cathol. p. 147.: τινὲς δὲ ἁμαρτίαν πρὸς θάνατον, τὴν εἰς τὸ πνεῦμα βλασφημίαν φασί, τὴν τῆς κακοπιστίας; und ebendaſ. p. 230.: ἁμαρτίαν πρὸς θάνατον ἐκείνην φησὶ, τὴν εἰς τὸ πνεῦμα βλασφημίαν, ἤτοι εἰς τὴν θεότητα· πνεῦμα γάρ, φησιν, ὁ θεός.

2) Z. 1 Joh. 5, 16.: porro quum peccatum aut blasphemia in Spir. s. eiusmodi defectionem perpetuo secum trahat, non dubium est, quin hic notetur. Auch Luther an einer Stelle, Werke Th. X. S. 1446.

3) Z. 1 Joh. 5, 16.

4) Corp. theol. I. p. 359. b.

5) Hebdom. Ioannea in der Nov. Syllog. p. 136 sq.

6) Dogmat. S. 640.

7) Die chriſtl. Glaubenswiſſenſch. I. S. 302. Anm. 3., wo aber ganz falſche Gründe für die Nichtidentität angeführt ſind.

8) Tertullian, De pudic. c. 19. will eine Menge ſchwerer Verbrechen, als homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, moechia, fornicatio et si qua alia violatio templi Dei darunter begreifen.

9) S. 306. der zweiten Aufl.

eine ganze Art von Sünden, welche das in der Seele angefachte neue Leben aus Gott wieder völlig erſtickt [1]). Sodann entſcheidet Johannes nicht, ob eine μετάνοια und in Folge derſelben eine Vergebung bei ihr Statt finden könne [2]), ſondern verbietet bloß die Fürbitte für dieſe Sünde, und auch dieß nicht abſolut, wenigſtens drückt er ſich ſehr milde aus: οὐ περὶ ἐκείνης λέγω, ἵνα ἐρωτήσῃ [3]), wie wir öfter im Deutſchen ſagen: ich will nicht gerade ſagen u. ſ. w. Die Fürbitte erſcheint ihm als eine in dieſem Fall unerhörliche und darum unnütze, auch als eine dem ſtrengen Begriff der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes widerſtreitende. Am richtigſten möchte es daher ſein, mit vielen älteren und neueren Auslegern die ἁμαρτία πρὸς θάνατον als Gattungsbegriff zu nehmen, die βλασφημία τοῦ πνεύματος als die ſtrafbarſte Species derſelben, ſo daß dieſe die abſolute Todſünde wäre [4]).

Am meiſten Aehnlichkeit bietet Hebr. 6, 4 ff. vgl. 10, 26 ff. dar und die meiſten älteren und neueren katholiſchen und proteſtantiſchen Exegeten, auch Grashof, Gurlitt, Tholuck ſind darüber Einer Meinung. Viele ältere Kirchenlehrer dagegen, die Monta-

1) „Causam enim significat hanc, quod vita spirituali, per gratiam divinam contingente, (huic enim vitae opponitur θάνατος in illo loco) hominem plane privet, h. e. nihil ei facultatis ad recte volendum et bene sperandum, s. ad recipiendum Spiritum divinum relinquat." C. L. Nitzsch de pecc. hom. cav. cet. Prolusiones Academ. Viteb. 1830. I. p. 272. Sehr gut hat die Stelle auch Limborch erklärt, Theol. christ. lib. V. c. IV. 23.

2) Lücke S. 316.: „Das iſt der chriſtlichen Bruderliebe nirgends, auch zwiſchen den Zeilen nicht, von Johannes verboten, dahin zu wirken, daß der Todſünder ſich bekehre und ſich der chriſtlichen Fürbitte würdig mache. Vgl. Jerem. 15, 19. Die Möglichkeit einer ſolchen Umkehr ſtellt Johannes nirgends in Abrede, auch nicht mittelbar." Vgl. Neander, der ihm ganz beiſtimmt, Apoſt. Zeitalter 2te Aufl. (1838). S. 725 f. Anm.

3) Locutio morata et Attica, ſagt Bengel z. d. St.

4) So auch Schleiermacher, der chriſtl. Glaube Th. I. S. 456. (der zweiten Aufl.): „Abſolute Todſünde iſt nur die Sünde wider den heil. Geiſt."

niſten, Novatianer, Chryſoſtomus, Theodoret, Luther[1]), Bellarmin u. A. verſtehen das παραπίπτειν und ἁμαρτάνειν von allen groben Sünden nach der Taufe. Die Einerleiheit beider Sünden ſcheint ſchon aus der Unverzeihlichkeit des Abfalls, ἀδύνατόν ἐστι πάλιν ἀνακαινίζειν und οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία, ſofern man es ſtreng faßt, hervorzugehen, da Matth. 12. nur von Einer Sünde dieſes ἀδύνατον ausgeſagt iſt. Dagegen ſprechen auch nicht die einzelnen Merkmale, womit der Verfaſſer des Hebräerbriefs jenen Abfall genquer charakteriſirt. Was zunächſt das ἁμαρτάνειν 10, 26. betrifft, ſo darf es nicht von einzelnen Todſünden erklärt werden, denn dadurch erhält die ganze Stelle ein falſches Licht, ſondern von dem ganzen Zuſtand, in dem ſich der Abgefallene zu Chriſtus befindet; vgl. V. 29. 3, 12. 2 Kön. 21, 16. Das ἑκουσίως bezeichnet nicht bloß im Allgemeinen ein peccatum voluntarium, ſondern eine mit beſtimmter Abſicht und Ueberlegung begangene Sünde, peccatum deliberativum. Sehr gut hat Beza das Wort erklärt: ἑκουσ., ultro, de iis dicitur, qui sine ulla causa aut etiam causae specie aliquid faciunt. Itaque iis convenit, non qui simpliciter scientes peccant (alioquin factum fuisset de Davide et Petro, et quis tandem centies millies non esset hac ratione aeternae morti mancupatus?) sed iis demum, qui ex professo

1) Daraus allein kann man ſich auch ſein hartes Urtheil über den Hebräerbrief erklären, Werke Th. 14. S. 146 f.: „Ueber das hat die Epiſtel an die Hebräer einen harten Knoten, daß ſie im ſechſten und zehnten Kap. ſtracks verneinet und verſaget die Buße den Sündern nach der Taufe, — welches, wie es lautet, ſcheinet wider alle Evangelia und Epiſteln St. Pauli zu ſein. Und wiewol man mag eine Gloſſe darauf machen, ſo lauten doch die Worte ſo klar, daß ich nicht weiß, ob's genug ſei. Mich dünket, es ſei eine Epiſtel aus vielen Stücken zuſammengeſetzet, die nicht einerlei ordentlich handeln." Indeß fährt er gleich fort: „Wie dem allen, ſo iſt's eine ausbündige, feine und gründliche Epiſtel, die vom Prieſterthum Chriſti meiſterlich und gründlich aus der Schrift redet, dazu das A. T. fein und reichlich ausleget u. ſ. w."

resilientes in universum a Christo delectantur impietate et bellum indicunt perspectae veritati. Das ἀναστανροῦντας ist nicht local zu fassen: hinauf ans Kreuz schlagen, sondern temporal: rursus crucifigere (Bengel) zum zweiten Mal kreuzigen (Tholuck). Man muß bedenken, daß der Verfasser an ehemalige Juden schreibt, die den Herrn schon einmal gekreuzigt haben. Was diese äußerlich thaten, das wiederholen die Abgefallenen in ihrer Gesinnung. Dieses ἀναστανροῦν ist 10, 29. genauer bestimmt durch καταπατεῖν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, den Sohn Gottes mit Füßen treten, Bezeichnung der tiefsten Verachtung, und τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν ἡγήσασθαι, das Blut des neuen Bundes für gemein und unrein halten, vergl. 9, 13., noch stärker als das μὴ διακρίνειν 1 Kor. 11, 29. Am meisten aber fällt mit dem Begriff der βλασφημία zusammen das παραδειγματίζειν, als Beispiel der Verachtung hinstellen, und das ἐνυβρίζειν τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος 10, 29., ignominiose tractare, übermüthig schmähen und verhöhnen. In dieser Bedeutung kommt das ἐνυβρίζειν auch bei Herodian und Josephus vor [1]). Der Begriff des Wortes ist nur etwas weiter als der von βλασφημία, indem es auch die in Thaten bestehende Schmähung in sich schließt, wo immer noch eine gewisse Täuschung Statt finden kann; die βλασφημία ist die schlimmste Art des ἐνυβρίζειν, die sich in bestimmten, klaren Lästerworten als Grundsatz aussprechende ignominia. — Wir können also mit gutem Grunde diese Stelle als eine entschiedene Parallele ansehen; der Unterschied ist nur der, daß hier mehr der Zustand eines solchen Abgefallenen, Matth. 12, 31 f. dagegen zunächst die furchtbarste Aeußerung desselben ins Auge gefaßt wird, was aber in der Hauptsache nichts ändert, weil, wie jede Kraft, so auch jeder Zustand sich äußern muß und jede Aeußerung wieder der Kommentar eines innern Zustandes ist. Sehr wichtig ist nun diese Parallelstelle für die Erklärung der Geistesläſterung wegen der genaueren Beschreibung nicht nur dieser Sünde selbst, sondern auch des

1) S. die Stellen in Bleek's Commentar.

ihr vorangegangenen Zustandes. Aus Matth. 12. nämlich läßt sich bloß auf eine nicht geringe Stufe der christlichen Erkenntniß, hier aber auch auf einen solchen Grad vorangegangener christlicher Erfahrung schließen, die, wenn nicht die volle Wiedergeburt, doch etwas ihr sehr nahe Kommendes voraussetzt. Darauf führen nämlich folgende Prädicate: 1) ἅπαξ φωτισθέντας 6, 4. Dieß verstanden die ältern Interpreten, der Syrer, Theodoret, Ambrosius[1]), Theophylakt, Beza und neuerlich Ernesti und Michaelis von der Taufe, weil φωτισμός schon bei Justinus M. die Taufe heißt. Allein im N. T. kommt das Wort nie in dieser Bedeutung vor, sondern φωτίζειν heißt: die christliche Erkenntniß mittheilen Ephes. 1, 18. 3, 9. und oft wird in φῶς zugleich das Leben mit bezeichnet, wie denn auch Erkenntniß und Leben, Licht und Wärme innig mit einander verbunden sind. So, wenn φῶς von Christo, als dem Lichte der Welt, gebraucht wird, Joh. 1, 4. 9. 9, 5. 12, 46. Ephes. 5, 14. Mithin heißt φωτισθείς illuminatus Hebr. 10, 32. Dieß bestätigt der parallele Ausdruck 10, 26.: μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας. Die ἐπίγνωσις bezeichnet zugleich die auf einen bestimmten Gegenstand hingerichtete, genaue, gründliche Erkenntniß. 2) γευσαμένους δὲ τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου 6, 4. Bengel versteht unter der δωρεά Christus mit Verweisung auf V. 6.: qui per fidem, nec non in sacra ipsius coena gustatur. Einfacher faßt man es als Bezeichnung des ganzen Heils; das ἐπουράνιος weist auf den göttlichen Ursprung hin. 3) μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου 6, 4. Diesem entspricht das: ἐν ᾧ (sc. αἵματι τῆς διαθήκης) ἡγιάσθη 10, 29. Das πν. ἁγ. ist das Organ, der Vermittler der himmlischen Gabe. Diese Abgefallenen haben also nicht nur die Wirkungen des Geistes verspürt, sondern sind des Geistes selbst theilhaftig geworden. Dieß Prädicat ist allerdings eine Hauptstütze für die lutherische Ansicht. 4) καλὸν γευσαμένους θεοῦ ῥῆμα 6, 5. Die ältern Exegeten und

1) De poenit. lib. II. c. 2. Opp. IV. p. 368 sq.

Bengel verstehen darunter das Evangelium; Theodoret und die Neueren die Verheißung, wie oft im A. T. das דָּבָר טוֹב gebraucht wird. Aber in den von Tholuck citirten Stellen übersetzen die LXX. nicht ῥῆμα, sondern λόγοι (Jos. 23, 14.). Daher möchte ich es lieber nehmen für die göttliche Offenbarungskraft, wie 11, 3., die allerdings durch Verheißung und Evangelium aus Herz kommt. Die δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος (der Plural steht mit Emphase wie 2, 4. 11, 34.) sind die virtutes futuri seculi, das zwar in seiner vollen Herrlichkeit erst mit der Parusie Christi sich entfaltet, aber im Glauben schon hier genossen werden kann.

Wir sehen also aus dieser Vergleichung, daß die Sünde wider den h. Geist einen hohen Grad vorangegangener christlicher Erkenntniß, Erfahrung und Beseligung nothwendig voraussetzt. Ob dieser Grad schon die volle Wiedergeburt sei, oder bloß eine Annäherung, werden wir im zweiten Theile untersuchen.

Endlich müssen wir den Verrath des Judas als entschieden hieher gehörig etwas näher betrachten. Daß er wirklich in eine äußerste Sünde verfallen sei, setzt der Weheruf des Herrn über ihn Matth. 26, 24. außer Zweifel: Οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ, δι' οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται! καλὸν ἦν αὐτῷ, εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος! Damit ist seine absolute Verdammniß klar ausgesprochen [1]). Dieß ist aber nur möglich bei der Sünde wider den h. Geist; denn nach Matth. 12, 31. ist allen andern Sünden die Hoff-

1) Eine endlose Seligkeit auch nach Millionen Jahren der Verdammniß wäre dem Nichtsein doch noch vorzuziehen. Die Berufung auf das Sprichwörtliche der Redensart kann im Wesentlichen nichts ändern. Denn man muß durchaus annehmen, daß der Herr in diesem hochwichtigen Momente das Sprichwort in seiner ganzen Schärfe und Ausdehnung gebraucht hat. Ebenso hat er Matth. 19, 26. den sprichwörtlichen Ausdruck V. 23. nicht gemildert. In unserem Falle dürfen übrigens die scharfen Ausdrücke in den Parallelstellen, das οὐκ ἀφεθήσεται Matth. 12. und das ἀδύνατον Hebr. 6. nicht übersehen werden.

nung auf Vergebung eröffnet, während die Sünde wider den h. Geist gerade durch das Merkmal: οὐκ ἀφεθήσεται specifisch von ihnen unterschieden wird. Joh. 17, 12. heißt er κατ' ἐξοχ. ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, was sehr gut zu dem Ausdrucke ἁμαρτία πρὸς θάνατον paßt 1 Joh. 5, 16. Denn in beiden Fällen ist der geistliche Tod im eminenten Sinne, also wol der andere, ewige Tod (Offenb. 20, 14.) gemeint. Dieselbe Bezeichnung wird im N. T. noch einmal vom Antichrist gebraucht, also von der furchtbarsten Erscheinung des sündlichen Verderbens auf Erden, als dessen Vorläufer Judas betrachtet werden kann; 2 Thess. 2, 3. Diese Parallele widerlegt auch entschieden die beiläufig geäußerte Meinung von Fischer [1]), daß in diesem Ausdruck noch Mitleid und Liebe durchblicke, die ihres Zieles unmöglich ganz verfehlen könne. Hielte man sich allein an die lutherische Uebersetzung: das verlorne Kind, so könnte das Wort Kind zu etwas Aehnlichem leiten; aber im Griechischen ist das υἱός und τέκνον mit dem Gen. bekanntlich bloß hebraisirende und überhaupt alterthümliche Umschreibung des concreten Adjectivs, wie υἱοὶ τῆς ἀπειθείας Ephes. 2, 12., τέκνα φωτός Ephes. 5, 9., ὑπακοῆς 1 Petr. 1, 14., ὀργῆς Ephes. 2, 3. u. dgl. m.

Aber auch abgesehen von diesen Stellen muß die Wahrheit unserer Behauptung einleuchten. Die Geisteslästerung ist offenbar nach allem, was über sie gesagt ist, die äußerste Spitze des Bösen. Kann man sich aber eine größere Sünde denken, als den Verrath des Judas? Zwar hat man neuerdings diese That sehr mild zu beurtheilen gesucht. Namentlich hat Dr. Schollmeyer in einer besondern Schrift [2])

1) Nicht der Philosoph, sondern ein Würtemb. Prediger in den Bemerkungen zu dem eschatologischen Aufsatz von Weiße (in den Studien), Tübinger Zeitschr. für Theol. 1838. Heft 4. S. 89. Anm.

2) Jesus und Judas, ein historisch-kritischer Versuch, nebst einem Sendschreiben an Ullmann. Lüneburg 1836. S. XIX. Vgl. Hase, Leben Jesu. S. 230 f. S. 232. Anm. 7. (2. A.). In seiner bekannten geistreichen Weise sagt dieser von Judas: „Furchtbar von sich

«die Ehre des Judas, so weit es ohne Beeinträchtigung der historischen Wahrheit geschehen kann, zu retten» sich zum Ziele gesetzt. Vor allem sucht er ihn von dem Vorwurf des Geizes zu reinigen, und zwar hauptsächlich aus dem Grunde, weil eine so geringe Summe wie dreißig Seckel, d. h. 25 oder 26 Thaler, also nach dem damaligen Werthe des Geldes ungefähr der Arbeitslohn für vier Monate, nicht geeignet war, den Geiz zu befriedigen [1]). Allein dieß beweist nur, daß jene Leidenschaft bei Judas bis zum Wahnsinn gesteigert war. Auf ihrer letzten Stufe wird die Sünde ganz blind und unvernünftig. Noch viel weniger besagt der andere Grund, den Schollmeyer [2]) anführt, daß nämlich unter der Voraussetzung des Geizes, als des Hauptmotivs bei dem Verrathe, die Reue des Judas undenkbar sei, weil er in diesem Falle seinen Zweck, nämlich die Geldsumme erreicht habe und ihm von außen her keine Strafe für die vollbrachte That drohte, sondern wol gar der Beifall einer angesehenen Partei zu Theil ward. Gibt es denn nicht, muß man hier fragen, ein Gewissen auch in dem ärgsten Sünder, das selbst bei völligem Gelingen der bösen Absichten und ohne daß ein äußerer Rächer droht, seine Ansprüche geltend macht und ihn um so furchtbarer quält, je weniger die Schuld seiner Unthat durch die Hand der Gerechtigkeit wenigstens einigermaaßen getilgt wird? Wir haben also keinen Grund, von der gewöhnlichen Ansicht abzuweichen, die an Joh. 12, 6. eine so entschiedene Stütze hat. Daß Johannes zu diesem Erklärungsgrunde erst durch die That selbst veranlaßt worden sei [3]), ist eine willkührliche Behauptung und könnte

selbst und vom Schicksale betrogen, ging dieser tragische Charakter unter, auch noch im Tode der Verzweiflung ein Trümmer apostolischer Größe!"

1) S. 15 ff. Denselben Grund macht auch Neander geltend, Leben Jesu S. 574.

2) S. 25.

3) S. 10. 11 f.

nung auf Vergebung eröffnet, während die Sünde wider den h. Geiſt gerade durch das Merkmal: οὐκ ἀφεθήσεται ſpecifiſch von ihnen unterſchieden wird. Joh. 17, 12. heißt er κατ' ἐξοχ. ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, was ſehr gut zu dem Ausdrucke ἁμαρτία πρὸς θάνατον paßt 1 Joh. 5, 16. Denn in beiden Fällen iſt der geiſtliche Tod im eminenten Sinne, alſo wol der andere, ewige Tod (Offenb. 20, 14.) gemeint. Dieſelbe Bezeichnung wird im N. T. noch einmal vom Antichriſt gebraucht, alſo von der furchtbarſten Erſcheinung des ſündlichen Verderbens auf Erden, als deſſen Vorläufer Judas betrachtet werden kann; 2 Theſſ. 2, 3. Dieſe Parallele widerlegt auch entſchieden die beiläufig geäußerte Meinung von Fiſcher[1]), daß in dieſem Ausdruck noch Mitleid und Liebe durchblicke, die ihres Zieles unmöglich ganz verfehlen könne. Hielte man ſich allein an die lutheriſche Ueberſetzung: das verlorne Kind, ſo könnte das Wort Kind zu etwas Aehnlichem leiten; aber im Griechiſchen iſt das υἱός und τέκνον mit dem Gen. bekanntlich bloß hebraiſirende und überhaupt alterthümliche Umſchreibung des concreten Adjectivs, wie υἱοὶ τῆς ἀπειθείας Epheſ. 2, 12., τέκνα φωτός Epheſ. 5, 9., ὑπακοῆς 1 Petr. 1, 14., ὀργῆς Epheſ. 2, 3. u. dgl. m.

Aber auch abgeſehen von dieſen Stellen muß die Wahrheit unſerer Behauptung einleuchten. Die Geiſtesläſterung iſt offenbar nach allem, was über ſie geſagt iſt, die äußerſte Spitze des Böſen. Kann man ſich aber eine größere Sünde denken, als den Verrath des Judas? Zwar hat [illegible] neuerdings dieſe That ſehr mild zu beurtheilen ge[illegible]ntlich hat Dr. Schollmeyer in einer b[illegible]ft[2])

1) Nicht der Philoſoph, ſondern ein Würt[illegible]den Bemerkungen zu dem eſchatologiſchen Aufſa[illegible]Studien), Tübinger Zeitſchr. für Theol. 1838. [illegible]

2) Jeſus und Judas, ein hiſtor[illegible]öſt einem Sendſchreiben an Ullmann. [illegible]gl. Haſe, Leben Jeſu. S. 230 f. [illegible]r ſeiner bekannten geiſtreichen [illegible]thar von ſich

«die Ehre des Judas, so weit es ohne Beeinträchtigung der historischen Wahrheit geschehen kann, zu retten» sich zum Ziele gesetzt. Vor allem sucht er ihn von dem Vorwurf des Geizes zu reinigen, und zwar hauptsächlich aus dem Grunde, weil eine so geringe Summe wie dreißig Seckel, d. h. 25 oder 26 Thaler, also nach dem damaligen Werthe des Geldes ungefähr der Arbeitslohn für vier Monate, nicht geeignet war, den Geiz zu befriedigen [1]). Allein dieß beweist nur, daß jene Leidenschaft bei Judas bis zum Wahnsinn gesteigert war. Auf ihrer letzten Stufe wird die Sünde ganz blind und unvernünftig. Noch viel weniger besagt der andere Grund, den Schollmeyer [2]) anführt, daß nämlich unter der Voraussetzung des Geizes, als des Hauptmotivs bei dem Verrathe, die Reue des Judas undenkbar sei, weil er in diesem Falle seinen Zweck, nämlich die Geldsumme erreicht habe und ihm von außen her keine Strafe für die vollbrachte That drohte, sondern wol gar der Beifall einer angesehenen Partei zu Theil ward. Gibt es denn nicht, muß man hier fragen, ein Gewissen auch in dem ärgsten Sünder, das selbst bei völligem Gelingen der bösen Absichten und ohne daß ein äußerer Rächer droht, seine Ansprüche geltend macht und ihn um so furchtbarer quält, je weniger die Schuld seiner Unthat durch die Hand der Gerechtigkeit wenigstens einigermaaßen getilgt wird? Wir haben also keinen Grund, von der gewöhnlichen Ansicht abzuweichen, die an Joh. 12, 6. eine so entschiedene Stütze hat. Daß Johannes zu diesem Erklärungsgrunde erst durch die That selbst veranlaßt [3]), ist eine willkührliche Behauptung und könnte

schicksale betrogen, ging dieser tragische Charakter un-
im Tode der Verzweiflung ein Trümmer apostol-

Denselben Grund macht auch Neander geltend

10. 11 f.

nung auf Vergebung eröffnet, während die Sünde wider den h. Geist gerade durch das Merkmal: οὐκ ἀφεθήσεται specifisch von ihnen unterschieden wird. Joh. 17, 12. heißt er κατ' ἐξοχ. ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, was sehr gut zu dem Ausdrucke ἁμαρτία πρὸς θάνατον paßt 1 Joh. 5, 16. Denn in beiden Fällen ist der geistliche Tod im eminenten Sinne, also wol der andere, ewige Tod (Offenb. 20, 14.) gemeint. Dieselbe Bezeichnung wird im N. T. noch einmal vom Antichrist gebraucht, also von der furchtbarsten Erscheinung des sündlichen Verderbens auf Erden, als dessen Vorläufer Judas betrachtet werden kann; 2 Thess. 2, 3. Diese Parallele widerlegt auch entschieden die beiläufig geäußerte Meinung von Fischer[1]), daß in diesem Ausdruck noch Mitleid und Liebe durchblicke, die ihres Zieles unmöglich ganz verfehlen könne. Hielte man sich allein an die lutherische Uebersetzung: das verlorne Kind, so könnte das Wort Kind zu etwas Aehnlichem leiten; aber im Griechischen ist das υἱός und τέκνον mit dem Gen. bekanntlich bloß hebraisirende und überhaupt alterthümliche Umschreibung des concreten Adjectivs, wie υἱοὶ τῆς ἀπειθείας Ephes. 2, 12., τέκνα φωτός Ephes. 5, 9., ὑπακοῆς 1 Petr. 1, 14., ὀργῆς Ephes. 2, 3. u. dgl. m.

Aber auch abgesehen von diesen Stellen muß die Wahrheit unserer Behauptung einleuchten. Die Geisteslästerung ist offenbar nach allem, was über sie gesagt ist, die äußerste Spitze des Bösen. Kann man sich aber eine größere Sünde denken, als den Verrath des Judas? Zwar hat man neuerdings diese That sehr mild zu beurtheilen gesucht. Namentlich hat Dr. Schollmeyer in einer besondern Schrift[2])

1) Nicht der Philosoph, sondern ein Würtemb. Prediger in den Bemerkungen zu dem eschatologischen Aufsatz von Weiße (in den Studien), Tübinger Zeitschr. für Theol. 1838. Heft 4. S. 89. Anm.

2) Jesus und Judas, ein historisch-kritischer Versuch, nebst einem Sendschreiben an Ullmann. Lüneburg 1836. S. XIX. Vgl. Hase, Leben Jesu. S. 230 f. S. 232. Anm. 7. (2. A.). In seiner bekannten geistreichen Weise sagt dieser von Judas: „Furchtbar von sich

«die Ehre des Judas, so weit es ohne Beeinträchtigung der historischen Wahrheit geschehen kann, zu retten» sich zum Ziele gesetzt. Vor allem sucht er ihn von dem Vorwurf des Geizes zu reinigen, und zwar hauptsächlich aus dem Grunde, weil eine so geringe Summe wie dreißig Seckel, d. h. 25 oder 26 Thaler, also nach dem damaligen Werthe des Geldes ungefähr der Arbeitslohn für vier Monate, nicht geeignet war, den Geiz zu befriedigen [1]). Allein dieß beweist nur, daß jene Leidenschaft bei Judas bis zum Wahnsinn gesteigert war. Auf ihrer letzten Stufe wird die Sünde ganz blind und unvernünftig. Noch viel weniger besagt der andere Grund, den Schollmeyer [2]) anführt, daß nämlich unter der Voraussetzung des Geizes, als des Hauptmotivs bei dem Verrathe, die Reue des Judas undenkbar sei, weil er in diesem Falle seinen Zweck, nämlich die Geldsumme erreicht habe und ihm von außen her keine Strafe für die vollbrachte That drohte, sondern wol gar der Beifall einer angesehenen Partei zu Theil ward. Gibt es denn nicht, muß man hier fragen, ein Gewissen auch in dem ärgsten Sünder, das selbst bei völligem Gelingen der bösen Absichten und ohne daß ein äußerer Rächer droht, seine Ansprüche geltend macht und ihn um so furchtbarer quält, je weniger die Schuld seiner Unthat durch die Hand der Gerechtigkeit wenigstens einigermaaßen getilgt wird? Wir haben also keinen Grund, von der gewöhnlichen Ansicht abzuweichen, die an Joh. 12, 6. eine so entschiedene Stütze hat. Daß Johannes zu diesem Erklärungsgrunde erst durch die That selbst veranlaßt worden sei [3]), ist eine willkührliche Behauptung und könnte

selbst und vom Schicksale betrogen, ging dieser tragische Charakter unter, auch noch im Tode der Verzweiflung ein Trümmer apostolischer Größe!"

1) S. 15 ff. Denselben Grund macht auch Neander geltend, Leben Jesu S. 574.

2) S. 25.

3) S. 10. 11 f.

in keinem Falle etwas beweisen; denn warum soll der Schluß des Johannes, der die einzelnen Umstände des Verrathes gewiß genau kannte, nicht richtig gewesen sein? Wenn ferner Schollmeyer[1]) meint, daß die Worte, die Jesus dem Judas V. 7. 8. entgegenstellt, durchaus nicht zu unserer Annahme passen, daß vielmehr Jesus diese Gelegenheit nothwendig hätte gebrauchen müssen, um die eigennützige Gesinnung des Judas zu rügen; so muß man bedenken, daß die Antwort Jesu auch für die anderen (Matth. 26, 8. 10.), oder wenigstens einige andere Jünger (Marc. 14, 4.) berechnet sein mußte, welche gewiß keine eigennützige Absicht hatten, und daß der Herr überhaupt gegen Judas die zarteste Schonung beobachtete. Ohnedieß wäre eine strenge Rüge in einem so rührenden Momente nicht ganz passend gewesen. Der letzte Grund endlich, auf den auch Strauß ein so großes Gewicht legt, daß Jesus dem Judas, wäre er so habsüchtig gewesen, gewiß nicht den Beutel anvertraut hätte, wird sich im Nachfolgenden (S. 42.) von selbst widerlegen.

Uebrigens, — und dieß darf man ja nicht übersehen, — wäre es allerdings eine äußerliche und atomistische Auffassungsweise, wenn man bei dem Geize allein stehen bleiben wollte. Nicht vergebens nennt ihn Paulus 1 Tim. 6, 10. eine Wurzel alles Uebels, — ein Ausspruch, dessen Wahrheit das Ende des Judas und Spiera furchtbar bestätigt hat. Aus jenem egoistischen Grundübel entwickelte sich eben in Judas allmählig eine entschiedene Feindschaft gegen denjenigen, der in seinem ganzen Wesen und Leben das absolute Gegentheil des Geizes, nämlich die höchste Selbst- und Weltverläugnung darstellte. Daher führen die Evangelien seine That zugleich auf die Instigation des Satans zurück, womit sie auf den furchtbaren Zusammenhang hinweisen, in welchen sich Judas mit dem bösen Principe überhaupt gesetzt hatte.

Woraus leitet denn nun aber Schollmeyer den Ver-

1) S. 13 f.

rath des Judas ab? Seine Ansicht ist folgende[1]): Judas war weder ein geld- und ehrgeiziger, noch ein rachsüchtiger und boshafter Mensch, sondern bloß, wie alle anderen Apostel, in fleischlichen Messiashoffnungen befangen. Der volksthümlichen Idee einer irdischen Königsherrschaft des Messias hatte er sein Leben, sein Denken und Hoffen geweiht. Da ihm aber Jesus mit der Verwirklichung seiner Bestimmung zu lange zögerte und da er mit Schmerz und Trauer bemerken mußte, daß sein von ihm als Messias anerkannter Meister bei dem Salbungsauftritte in Bethanien voll Wehmuth auf seinen baldigen Tod hindeutete; so beschloß er, durch den Verrath seine Lieblingsidee zu verwirklichen, indem er auf einen Volksaufstand zu Gunsten Jesu und auf die Nothwendigkeit rechnete, in welche sich dieser durch die Gefangennehmung versetzt sehen würde, sein messianisches Reich aufzurichten. Wie groß mußte daher seine Bestürzung sein, als das Volk nicht den gehofften Enthusiasmus für Jesus zeigte, und er sogar denjenigen, «welchen er so innig liebte und verehrte»[2]), zum Tode verurtheilt sah! Da erwacht seine Reue über die unbesonnene Handlung und dieselbe Raschheit des Gemüthes, welche ihn die That des Verrathes ohne gehörige Ueberlegung, ohne Ruhe und Besonnenheit wirklich vollbringen ließ, treibt ihn auch zur Verzweiflung und zum Selbstmorde. Judas wollte mithin «ein gutes Werk vollbringen, eine große, für Jesus und seine Sache höchst erfolg- und segensreiche That verrichten»[3]). Der Kuß, mit welchem er seinen Meister verrieth, war ein aufrichtiges Liebeszeichen, das dem Herrn seine gute Absicht andeuten sollte und klar dafür spricht, daß er kein Werk der Finsterniß, sondern ein Werk des Lichtes zu vollbringen wähnte[4]). Selbst in der Reue der Verzweiflung trat noch «sein Glaube an Je-

1) S. 31 ff. u. S. 63 ff.
2) S. 52.
3) S. 43.
4) S. 30. 56.

sus als den Messias und seine Liebe zu ihm, so wie das Gutgemeinte und nach subjectiven Begriffen Tadellose seiner Bestrebungen auf eine rührende Weise» hervor [1]). So hätten wir denn statt eines schwarzen Verbrechens, das zu allen Zeiten auch auf rohe Gemüther erschütternd und abschreckend gewirkt hat, bloß entschuldbare Unbesonnenheit und den jesuitischen Grundsatz, daß der gute Zweck auch die schlechten Mittel heiligt, — ein Grundsatz, der freilich stets höchst verderblich wirkte, aber doch immer noch bei weitem nicht so schlimm ist, als entschiedene Feindschaft auch gegen die guten Zwecke und das Gute überhaupt. Wie sich diese Ansicht mit den oben angeführten Aussprüchen des Herrn über Judas vereinigen lasse, ist schlechterdings nicht einzusehen und Schollmeyer ist daher auf dieselben auch gar nicht eingegangen. So achtungswerth bei ihm die menschenfreundliche Gesinnung und der Grundsatz ist: Quisque praesumitur bonus, donec probetur contrarium, so hat sie doch in diesem Falle ihr Ziel ganz verfehlt. Denn wenn man jeden, der bloß an einer fixen Idee laborirt, oder auch jeden Jesuiten einen Sohn des Verderbens nennen wollte, dem es besser wäre, nie geboren zu sein, so würde dieß offenbar die schonungsloseste und unverzeihlichste Härte zur Folge haben. Daß Christus sich keiner äußeren Gewalt bedienen würde, um zu seinem Ziele zu kommen, davon mußte Judas durch vielfache Erfahrung hinlänglich sich überzeugt haben. Wäre seine Reue wirklich bloß der Ausdruck seines Glaubens und seiner Liebe zum Herrn gewesen, so wäre er sicherlich dem Herrn zu Füßen gefallen, der, wenn Matthäus chronologisch richtig erzählt, damals noch am Kreuze hing. — Doch statt uns länger bei der Polemik aufzuhalten [2]), versuchen wir durch einen Blick in den inneren Entwicklungsgang

1) S. 64.

2) Ich verweise auch auf die Widerlegung Neanders, Leb. Jesu. S. 577 f., die um so wichtiger ist, da er selbst die Motive der That des Judas milder aufzufassen geneigt ist, als die gangbare Ansicht thut.

des Judas eine positive Widerlegung zu geben und dadurch die Einsicht in das Wesen eines absichtlich gegen den göttlichen Geist ankämpfenden Sünders zu fördern.

Der Mensch steht, seitdem die Sünde in ihn eingedrungen ist, in der Mitte zweier Reiche, welche beide in ihm einen Anknüpfungspunkt finden und ihn für sich zu gewinnen suchen. Der Anknüpfungspunkt für das Reich des Lichtes ist die religiöse Empfänglichkeit, die Reliquie des göttlichen Ebenbildes, welche in den verschiedenen Individualitäten in verschiedenen Eigenschaften sich vorzugsweise ausprägt. Auch in Judas muß die Anlage zu einem ausgezeichneten Diener der Kirche gelegen haben, was schon sein tragisches Ende, sein unerträgliches Gefühl beweist, unschuldiges Blut verrathen zu haben. Besonders scheint er ein bedeutendes Talent für die äußere Verwaltung gehabt zu haben, welches, durch den Geist Christi gehörig ausgebildet und geläutert, den Aposteln in ihrer nachherigen Verlegenheit so sehr hätte zu Statten kommen können [1]). Deswegen hatte auch der Erlöser Grund genug, ihn unter die Zahl der Apostel aufzunehmen [2]). Mit dem äußeren Umgange muß man sich aber natürlich ein inneres Verhältniß Christi zu

1) Damit entfernen wir uns von der überspannten Daub'schen Ansicht in seinem Judas Ischarioth, wo dieser von vorne herein als ein moralisches Ungeheuer dargestellt ist, auf dem die unheilvolle Nothwendigkeit lastete, das Böse in seiner höchsten Vollendung, in satanisch-menschlicher Gestalt gegenüber der höchsten persönlichen Erscheinung des Guten darzustellen, welchen der Herr bloß mit der bestimmten Absicht in seine Jüngerzahl aufnahm, damit er sein Verräther würde. Diese Ansicht haben Ullmann, Ueb. d. Sündlosigkeit Jes. S. 122. (3. A.) und Schollmeyer, a. a. O. S. XIII. gut widerlegt.

2) Vergl. Neander Leben Jesu S. 578. Kern, die Hauptsachen der evangel. Gesch. Tübing. Zeitschr. f. Theol. 1836. Heft 2. S. 156. Etwas zu weit geht in der Hervorhebung der guten Seite Göring: „Die Wahl des Judas Ischar. zum Jünger Jesu" (in Röhrs Magazin für chr. Prediger. Bd. 8. St. 2. S. 27—39.), der in Judas einen Mann voll Entschlossenheit und Thatkraft sieht, welcher ein Paulus hätte werden können.

Judas, ein bedeutendes Maaß der Gnade verbunden denken, das diesem zu Theil wurde. Den Anknüpfungspunkt für den bösen Weltgeist und das damit zusammenhängende Reich des Satans bildet das natürliche Verderben, das aber auch nach der Verschiedenheit des Temperaments, der Erziehung und der äußeren Verhältnisse in jedem Einzelnen eine besondere Form hat, so daß Jeder mit einer bestimmten Lieblingssünde vorzugsweise behaftet ist. Bei Judas, wie bei Spiera, trug die Selbstsucht, dieses innerste Princip der Sünde, die zuerst natürlich noch unentwickelte Gestalt des Geizes, also eine ihrer häßlichsten und gefährlichsten Formen [1]). Der Hochmüthige gleicht dem Satan; der Wollüstling sinkt zum Thiere herab; der Geizige ist blaß, kalt und gefühllos, wie das Metall, in das er sich verliebt hat. Der Geiz ist eine Wurzel alles Uebels. Doch kann auch diese Sünde durch die Gnade überwunden und in eine edle Sparsamkeit verklärt werden. Um sie aber in ihrem innersten Princip zu vernichten, ist Prüfung und Versuchung nothwendig, denn ohne Kampf gibt es keinen Sieg, ohne Versuchung kann die Sünde in ihrem innersten Wesen nicht gebrochen werden. Daher vertraute ihm der Herr den Beutel an, damit er sein Fleisch von dem Geiste überwinden lasse. Aber statt nun, wie die übrigen Apostel, deren unreine Tendenzen ebenfalls allmählig hervortraten und vielfach geprüft wurden, von dem Einflusse Jesu immer mehr sich beherrschen zu lassen und rein zu werden (Joh. 13, 10.), gestattete Judas jener Lieblingsneigung von vorn herein den Vorzug. Er war zuerst im Kleinen untreu und erlaubte sich Diebereien. In den rührendsten Momenten dachte er nur eben an den Beutel, dessen Anvertrauung ihn gerade zur Bekämpfung seiner Leidenschaft hätte leiten sollen (Joh. 12, 6.). Jesus fuhr fort, ihn

1) Wenn de Wette, Comment. zu Joh. 6, 64. (S. 94. der 2ten A.) eine solche Mischung von vortrefflichen und gemeinen Eigenschaften, wie sie besonders Kern, a. a. O. S. 156 ff. näher entwickelt hat, für schwer denkbar hält, so widerlegt ihn die tägliche Erfahrung.

zu hegen und zu pflegen. Er warnte ihn ernst und liebevoll von Anfang an (Joh. 6, 70.) und noch zuletzt (Joh. 13, 18. 26.). Auch da noch kurz vor der That vermied er es sorgfältig, den Verräther den Jüngern öffentlich bloß zu stellen; mehr mit Schmerz, als mit Entrüstung sprach er von seinem Vorhaben. Aber er läßt ihm seine göttliche Natur wie einen Blitz entgegen leuchten, indem er nicht ahnend und vermuthend, sondern mit Gewißheit den Verrath als einen schon im alten Bunde geweissagten aus seinem göttlichen Vorherwissen verkündigt. War etwas geeignet, den Judas von seiner schwarzen That zurück zu halten, so war es dieß. Aber dieser letzte Rettungsversuch schlug zum Verderben aus. Seine Sünde verlor immer mehr den Charakter der ἄγνοια. Wider besseres Wissen und Gewissen hatte er jedes Stück Landes, das die erziehende Liebe des Herrn erobern wollte, dem Bösen eingeräumt. Wie oft erscholl gewiß auch in seine Ohren das Wort des Herrn, bald liebevoll und anlockend, bald strafend und erschütternd; wie viele schlagende Beweise seiner göttlichen Natur wurden dem Judas fast täglich vor Augen geführt, wie viele Kämpfe mag es gekostet haben, alle diese höheren Regungen gewaltsam in sich zu unterdrücken! Welch ein abgefeimter Heuchler er bereits war, geht schon daraus hervor, daß die Jünger auch da noch nicht Verdacht schöpften, als der Herr bereits einen von ihnen als Verräther bezeichnet hatte. Auch gegen die letzte liebevolle Warnung verstockte er sein Herz. Sich unschuldig stellend, wagte auch er zu fragen: bin ich's, Rabbi? Er nahm den Bissen, und nun fuhr der Satan in ihn, Joh. 13, 27. Schon früher hatte er die Obergewalt über ihn bekommen, Luc. 22, 3. Nun aber war er sein ausschließliches Eigenthum geworden. Mit dem Eintritt dieser völligen Verstockung hatte er den heiligen Geist gelästert. Damit war der letzte Anknüpfungspunkt an die göttliche Gnade vernichtet; seine Lieblingssünde, die ihn allmählig zum entschiedenen Haß gegen alles Höhere und Edlere geführt hatte, wurde nun zugleich zum Wahnsinn des Verbrechens, der aber sehr wohl vom nicht zu-

rechnungsfähigen Wahnsinn zu unterscheiden ist. Die Sünde in ihrer höchsten Vollendung ist auch die höchste Unvernunft. Hätte Judas den Herrn nur für einige Millionen verrathen wollen, so bewieſe dieß nur, daß die Sünde in ihm noch nicht zur völligen Reife gediehen sei. Nun war er auf den Stufen des Geizes, der Heuchelei und der bewußten Verstockung zwar losgerissen von der Barmherzigkeit, aber nicht von der Gerechtigkeit Gottes. Nach vollbrachter That mußte er das Lob Gottes weinen, das er hätte singen sollen und den thatsächlichen Beweis liefern, daß das Böse auch in seiner furchtbarsten Erscheinung den Rathschluß der göttlichen Liebe fördern und in seiner ganzen Ohnmacht und Nichtigkeit die alleinige Macht des Guten bestätigen muß. Noch hing Christus am Kreuze, noch konnte er vor dem niedersinken, den er als den Weg, die Wahrheit und das Leben kennen gelernt hatte. Aber für ihn war es zu spät. Reue ergriff ihn zwar, aber mehr über die furchtbaren Folgen seiner That, als über die That selbst; schreckliche Verzweiflung, aber keine Spur von Buße und Glauben; kein äußerer Rächer und doch verfolgte ihn stets die rächende Stimme: du hast unschuldig Blut verrathen! bis er, selbst von seinen Sündengenossen höhnisch zurückgewiesen, zunächst durch sein tragisches Ende denjenigen verherrlichte, dessen Tod wider seine Absicht ihm selbst Verzweiflung und endlose Pein, der gläubigen Welt aber Frieden und ewige Wonne gebracht hat[1]).

1) Dante hält den Judas ebenfalls für einen der größten Sünder, indem er ihm Einen Platz mit dem Satan in dem Mittelpunkt der Erde anweist. Man erinnere sich dabei an seine Construction der Hölle. Bekanntlich spitzt sie sich, nach der Anschauung des erhabensten aller Dichter, trichterförmig, jedoch in neun Absätzen zu, welche immer kleiner werden, bis sie zuletzt im Mittelpunkte der Erde zu einem Brunnen sich verengen. Je kleiner der Kreis ist, desto seltener, aber auch desto schwerer sind die Verbrechen, welche darin bestraft werden. Der unterste Kreis, der Brunnen, enthält die Verräther und theilt sich in vier Bezirke, wovon der erste Kaina (von Kain), der letzte nach Judas Judecca heißt und die Behausung derer ist, welche ihre Wohlthäter verrathen haben. Dort sitzt Judas neben Cassius und Brutus

4) Wie verhält sich die Geistesläſterung zu der Sündenvergebenden Gnade Gottes, d. h. kann sie vergeben werden oder nicht?

Während der Herr in unſerer Stelle ſagt, daß alle Sünden vergeben werden können, verſteht ſich unter der Bedingung des bußfertigen Glaubens, ſpricht er dagegen der Geistesläſterung alle Möglichkeit der Vergebung in dieſem und in jenem Leben ab und ſcheint ſie damit von allen andern Sünden ſpecifiſch zu unterſcheiden. Ebenſo iſt Hebr. 6, 4. das ἀδύνατον der Wiedererneuerung und 10, 26. das οὐκέτι περὶ ἁμαρτ. ἀπολείπεται θυσία von jenem furchtbaren Abfall ausgeſagt. Es fragt ſich, ob dieſe Ausdrücke nicht einer milderen Auffaſſung fähig ſeien. Auf grammatiſchem Wege iſt dieſelbe nicht möglich. Dem ἀφεθήσεται ſteht einfach das οὐκ ἀφεθήσεται entgegen. Kuinöl erklärt zwar vix condonabitur, überſetzt aber richtig numquam cond. Ebenſo verhält es ſich mit dem ἀδύνατον Hebr. 6, 4. Daß man nicht difficile[1]) überſetzen dürfe, leuchtet ein. Während nun aber das οὐκ ἀφεθήσεται möglicherweiſe noch einem ergänzenden Zuſatze Raum laſſen könnte, wird dieſer durch das οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι Matth. 12, 32. unmöglich gemacht, indem dieſer Ausdruck die Unmöglichkeit der Vergebung ſchlechthin verewigt. Befremdend iſt, daß der grammatiſch ſo genaue Fritzſche der ungenauen Erklärung des Grotius[2]) beiſtimmen kann: Fa-

und dem Höllenkönige Lucifer, ganz im Eiſe, wie Splitter im Glaſe und mit Armen und Füßen zappelnd (Geſ. 33, 12. 34, 61 ff.). Die Thränen, die ihnen aus den Augen quellen, gerinnen ſogleich zu Eisklumpen (32, 47.). Der Satan, dem der Dichter drei Geſichter, ein rothes, gelbes und ſchwarzes, und unter jedem zwei federloſe Flügel beilegt (34, 37 ff.), die nach allen drei damals bekannten Erdtheilen hin die Winde der Verführung ausſtrömen, weht mit dieſen Flügeln zunächſt jenen Verbrechern den ſtarren Schauder zu und zermalmt ſie fortwährend mit ſeinen drei Rachen (V. 55 ff.).

1) So die Ueberſetzer im cod. Claromontan. und Graecolatin.

2) Schon Chryſoſtomus Hom. 42. ſah darin bloß den Gedanken der höchſten Strafbarkeit, und Henke, Lineamenta p. 130: Istius

cilius est, omnia crimina remitti, quam ut condonetur haec calumnia. Ich ſehe den Unterſchied gar nicht ein, den er zwiſchen Matth. und Luc. einerſeits und Marc. andererſeits macht. Zu unſerer Stelle ſagt er: Patet, Matthaeum et Lucam rem sic proponere, non ut spiritus divini contumeliae quemquam unquam impetraturum veniam praefracte negent, sed difficilius omnibus hoc peccatum condonatum iri declarent. Marc. 3, 29.[1]) aber erklärt er ſo: Omnia peccata hominibus condonabuntur et contumeliae omnes; sed quicunque divino spiritui convitiatus fuerit, ei nunquam venia contingit, sed aeternae reus est poenae. Mir ſcheint vielmehr in unſerer Stelle die Unmöglichkeit der Vergebung noch deutlicher ausgedrückt zu ſein als bei Marc.[2]), was der Augenſchein zeigt und was auch Grashof gegen Fritzſche geltend macht. Wollte der Herr bloß die Schwierigkeit der Umkehr bezeichnen, ſo ſtanden ihm eine Menge anderer Ausdrücke zu Gebote. Kuinöl und de Wette reden daher zugleich von einem animus commotus, in dem der Herr hier geſprochen und daher ſich hyperboliſch ausgedrückt habe. Allein hiegegen ſpricht die große Beſtimmtheit

modi phrasibus atrocitas quaedam culpae significatur; Andere den Gedanken der Schwierigkeit der Beſſerung, d. meiſten Arminianer, ſehr viele katholiſche Theologen, Maldonatus, Heumann, Pfaff, de Wette. Döderlein, Inst. P. II. p. 119. behauptet, daß ſchon viele Geiſteslaſterer nachher wieder Vergebung erhalten haben. Das ἀδύνατον Hebr. 6. iſt bei dieſer Erklärung wenigſtens dem Sinne nach ein bloßes difficile. So Ribera, Corn. a. Lapide, Clericus, Limborch, Storr, Erneſti, Kuinöl u. A.

1) p. 106. 109.

2) Bei dieſem bleibt ſich übrigens die Sache ganz gleich, wenn man mit den vornehmſten äußeren Zeugen und Lachmann ſtatt αἰωνίου κρίσεως V. 29. αἰωνίου ἁμαρτήματος lieſt (was auch Tholuck vorzieht zu Hebr. 6, 2.), oder ἁμαρτίας (Bengel), oder κολάσεως, was am unbegründetſten iſt (ſ. darüber Fritzſche zu Marc. p. 108., der ſich für die rec. [κρίσεως] entſcheidet und de Wette zu d. St.). Iſt nämlich die Sünde ewig, ſo muß natürlich auch die Verdammniß ewig ſein. Sünde und Seligkeit laſſen ſich nicht vereinigen.

des gemachten Gegensatzes, der hohe Ernst des Augenblickes und des behandelten Gegenstandes, der zu einer genauen Abwägung der Worte aufforderte, so wie endlich der ganze Charakter Jesu, der uns in der evangelischen Geschichte überall den höchsten Grad klarer Ruhe und Besonnenheit zeigt und in keinem Falle von einer zürnenden Aufwallung sich zu Ausdrücken hinreißen lassen konnte, die nicht aufs genauste zu rechtfertigen waren. In einer Parabel darf man allerdings die einzelnen Züge nicht so sehr premiren, weil sie oft bloß zur Ausmalung und Vervollständigung dienen; aber etwas ganz anderes ist es bei bestimmten, dogmatischen Aussprüchen. Dasselbe gilt theilweise auch gegen die Berufung auf das Sprichwörtliche der Redensart (s. die Beispiele bei Wetstein). In einem so hochwichtigen Momente hat der Herr gewiß auch ein Sprichwort auf seinen ursprünglichen Sinn zurückgeführt.

Wir müssen nun indeß den Sinn der Redensart: οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι noch genauer bestimmen, und die strenge Ansicht wird sich noch mehr rechtfertigen. Das αἰών ist mit Reimer[1]) und Harleß[2]) von ἄω, ἄημι, spiro, abzuleiten, wie πνεῦμα von πνέω, ψυχή von ψύχω, θυμός von θύω. Der Grundbegriff ist daher der des Lebens[3]). Daher bei Homer[4]) anima vitalis. Weil nun aber das menschliche Leben durchaus ein zeitliches ist, so ergibt sich daraus die Bedeutung: Zeitleben, und wenn man auf die Bewegung des Lebens sieht, sofern sie ununterbrochen fortgeht, gleichsam eine unendliche Linie ist, die Bedeutung: lange

1) Im Lexic.

2) Comment. z. Br. a. d. Ephes. S. 143.

3) Hieße es ursprünglich: Zeit, so ließe sich, wie Harleß bemerkt, die Bedeutung: das Göttliche im Menschen, welche das Wort bei Pindar und Aeschylus hat, gar nicht erklären. Vgl. Dissen, Annott. ad Pindar. II. p. 650. Blomfield, Aeschyl. Prom. 887.

4) Il. II. 453. XXII., 58. φίλης αἰῶνος ἀμέρδεσθαι vgl. Hesiod. Scut. 331. Pind. Pyth. 5, 8. κλυτᾶς αἰῶνος.

Zeitdauer, Ewigkeit[1]), entsprechend dem hebräischen עוֹלָם (von עָלַם, verbergen). Diese Vergleichung mit dem Hebräischen ist für den Neutestamentlichen Sprachgebrauch besonders wichtig. Die jüdische Theologie unterschied nämlich הַזֶּה עוֹלָם, αἰὼν οὗτος, und הַבָּא עוֹלָם, αἰὼν μέλλων. Als Grenzscheide wurde die Ankunft Christi gesetzt; viele rechneten seine Ankunft noch zum αἰὼν μέλλων, andere zum αἰὼν οὗτος und so das N. T., s. Hebr. 1, 1., wonach Gott in Christo ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων zu uns geredet hat, vgl. 9, 26. und 1 Kor. 10, 11.: εἰς οὓς (ἡμᾶς) τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντησεν. Denn das ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν, ἔσχαται ἡμέραι, τὰ τέλη τῶν αἰώνων entspricht dem Alttestamentlichen בְּאַחֲרִית הַיָּמִים, welches den Propheten die Grenze ihres Schauens, den Schlußpunkt der alten und den Anbruch der messianischen Zeit bezeichnet. Nach Neutestamentlicher Anschauung aber befassen die ἔσχαται ἡμέραι die ganze Zeit von der Erscheinung Christi bis zum Weltgericht. Der αἰὼν μέλλων bildet überhaupt den Gegensatz zu der ganzen zeitlichen Weltordnung als einer solchen, wo das Gute noch mit dem Bösen zu kämpfen hat, weßwegen ihm Paulus Gal. 1, 4. das Prädicat πονηρός gibt; mithin ist er die Zeit des vollendeten Reiches Gottes, die Zeit nach der Parusie Christi, wo Gutes und Böses auf immer geschieden sind und damit eine ganz neue Ordnung der Dinge eingetreten ist. Oft fällt er, wenn man nur die Eine Seite festhält, zusammen mit dem Begriffe des ewigen Lebens, das zwar schon hier im Glauben geschmeckt werden kann, Hebr. 6, 5., aber erst mit der Erscheinung Christi vollkommen sich enthüllen wird, Kol. 3, 4. Die Redensart οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι faßt man daher am richtigsten als eine populäre Bezeichnung des οὐδέποτε, entsprechend unserem Deutschen: weder in dieser, noch in jener Welt, weder diesseits,

1) Vgl. Plutarch, plac. phil. 1, 21. Im gnostischen Sinne, wie Beausobre und Michaelis Ephes. 2, 2. unnatürlich fassen, braucht es die Schrift nie.

noch jenseits[1]), oder neque in vita, neque post mortem[2]). Die bekannten Streitigkeiten über das Verhältniß des αἰὼν οὗτος zum αἰὼν μέλλων[3]), so wie die Meinung der Juden, daß gewisse Sünden im αἰὼν μέλλων noch vergeben werden[4]), können, selbst wenn der Herr zunächst diese Meinung im Auge hatte, den angegebenen Sinn der Redensart durchaus nicht verändern, und die Untersuchungen darüber gehören mithin gar nicht in unsern Bereich. De Wette[5]) gibt zu, daß mit jenen Worten allerdings das «nimmermehr» absolut ausgedrückt sei, möge nun der αἰὼν μέλλων das messianische Reich und die Ewigkeit zugleich in sich schließen, oder nur letztere allein; denn in beiden Fällen sei derselbe Gedanke bezeichnet. Die meisten Neueren entscheiden sich daher wegen dieser grammatischen Nothwendigkeit für die ganz strenge Auffassung[6]) und auf rein exegetischem Wege kann auch unsere Stelle durchaus nicht wol gemildert werden. Es ist offenbar der Begriff einer unvergeblichen Sünde, der dem unbefangenen Ausleger hier entgegentritt. Daher bleibt denn auch dieser Ausspruch des Herrn, wenn man ihn streng nehmen will, ein Hauptbeweis für die Ewigkeit der Höllenstrafen. Will man ihn dennoch mit der Apokatastasis in Einklang bringen, so muß man sich durch

1) Winer Gr. S. 408. der dritten Aufl. Grsh. S. 942. von Cölln, Bibl. Theol. Th. II. S. 162.

2) Beza z. d. St.

3) S. darüber Lightfoot u. Wetstein z. d. St. Schöttgen, Hor. Hebr. et Talm. zu 2 Tim. 3, 1. Bertholdt, Christologie S. 38. Koppe, Excurs. I. ad Ep. ad Ephes. p. 138 sqq. 289 sqq. De Wette, Bibl. Dogm. §. 196. Bleek, Br. an d. Hebr. 2 Abth. (1836.) S. 20 ff. Weizel, die urchristliche Unsterblichkeitslehre, Stud. u. Krit. 1836. S. 614. Kern, die christl. Eschatologie. Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1840. Heft 3. S. 4 f. u. 32 ff.

4) S. Lightfoot z. d. St. Schering ham, Joma c. 8. §. 8. 9. Witsius, Miscell. S. t. I. l. 2. diss. 6. §. 4 sqq.

5) Z. u. St., vgl. seine Schrift ü. d. S. w. d. h. G. S. 13 ff. u. Flatt, Ueb. d. S. w. d. h. G. S. 12 f.

6) So der ältere Nitzsch a. a. O. p. 271. Olshausen z. d. St. Grashof S. 941.

eine andere Auskunft helfen, wovon wir im zweiten Theile sprechen werden.

5) Haben die Pharisäer sich bereits damals, als der Herr sie davor warnte, der Geisteslästernng schuldig gemacht?

Diese Frage wurde nach der herrschenden Ansicht entweder ausdrücklich bejaht, oder stillschweigend vorausgesetzt, und Knapp [1]) berief sich noch besonders darauf, daß Christus als der Herzenskündiger die gänzliche Unverbesserlichkeit der Pharisäer erkannt und deswegen so bestimmt über sie geurtheilt habe. In neuster Zeit hat Olshausen die entgegengesetzte Ansicht fast zu allgemeiner Geltung erhoben [2]). Die Entscheidung der Frage ist gar nicht so leicht, als einige Neuere sie sich gemacht

1) Glaubenslehre II. §. 84. S. 92.

2) Ihm folgen Grashof, Gurlitt, Tholuck, von Gerlach, Nitzsch, Syst. S. 273 f., Bleek, Comment. zu Hebr. 6. (2. Abth. 1840. S. 200.). Neustens hat W. Böhmer wieder die frühere Ansicht vorgezogen, die christl. Glaubenswissenschaft u. s. w. Band I. S. 300. in der Anm. u. S. 301. Olshausen ist übrigens nicht der Erste, der die Pharisäer von dem Vorwurf der Geisteslästerung losspricht. Nicht nur hat der ältere Nitzsch in dem öfter angeführten Programm bestimmt behauptet, daß die Geisteslästerung überhaupt von keinem Menschen; sondern bloß vom Satan begangen werden könne und sein Sohn, Stud. u. Krit. 1828. S. 650. und in der 1. Aufl. seines Syst. §. 140. angedeutet, daß der Vorwurf derselben die Pharisäer jedenfalls nur verhältnißmäßig treffen könne; sondern, was man bisher ganz übersehen hat, schon Augustin faßt die Worte des Herrn als bloße Warnung auf. Er sagt nämlich, De sermone Domini in monte sec. Matth. lib. I. c. 22. (tom. IV. p. 261. der 3. Bened. Ausg.), daß man die Pharisäer aus den Worten des Matth. durchaus nicht schon für Geisteslästerer erklären dürfe, der Herr könne sie auch bloß davor gewarnt haben, zumal nach bereits begangener Sünde gegen den Menschensohn. Nam si eos, fährt er dann weiter fort, sic haberet condemnatos, ut nulla spes illis reliqua esset, non adhuc monendos judicaret, quum addidit dicens: Aut facite cet. v. 33. Ferner in der Epist. ad Roman. Exposit. inch. tom. IV. p. 1245.: Quum dixissent Iudaei, quod in Beelzebub eiiceret daemonia, misericorditer eos Dominus voluit ad-

haben. Der Schein ſpricht jedenfalls ſehr für die frühere Anſicht und wir müſſen ſie zuerſt zu ihrem Rechte kommen laſſen. Schon das: εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια V. 28. weiſt darauf hin. Sodann knüpft das Διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν V. 31. beſtimmt an das Vorhergehende, nämlich an jene frevelhafte Beſchuldigung der Phariſäer an. Indeß iſt dieß allerdings auch ſehr oft bloße Uebergangsformel, die etwas ſehr Wichtiges ankündigt [1]). Noch ſprechender endlich iſt der Zuſatz Marc. 3, 30.: ὅτι ἔλεγον· πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει. Dieſen Worten vindiciren nun zwar Olshauſen und Grashof dieſelbe Kraft auch bei ihrer Auffaſſung, indem ja die Phariſäer jedenfalls auf dem Wege zu der Geiſtesläſterung waren. Allein es iſt klar, daß bis dahin das Uebergewicht auf Seiten der älteren Anſicht iſt, wenn die poſitiven Beweiſe für die neuere Anſicht nicht ſtärker ſind. Unter dieſen nun müſſen wir zunächſt den von Tholuck geltend gemachten zurückweiſen, nämlich die Stelle Joh. 7, 39., wonach der Geiſt noch nicht da war (in den Gläubigen). Denn dieſe Stelle iſt offenbar bloß relativ zu faſſen. Schon dem A. T. war ja der Geiſt nicht allein in ſeiner kosmiſchen, ſondern auch geiſtlich-ſittlichen Beziehung bekannt als die göttliche Kraft, die in jedem einzelnen Falle

monere, ne verbum dicerent et blasphemiam in Sp. s., hoc est, ne gratiae Dei pacique resisterent, quam per Sp. S. donare Dominus venerat. Non quia iam hoc fecerant, quod sibi neque in hoc seculo, neque in futuro dimitteretur, sed ne desperando de venia, aut quasi de sua iustitia praesumendo et poenitentiam non agendo aut perseverando in peccatis hoc facerent. vgl. Thom. Aquinas Secund. Secundae quaest. XIV. art. I. concl. p. 31. Auch Conr. Heinr. Rieger in ſeinen an tiefſinnigen Andeutungen ſehr reichen Betrachtungen über das N. T. (2. Ausg. v. 1833. Band I. S. 107.) war dieſer Meinung: „der liebe Heiland hat nicht einmal die Phariſäer geradehin dieſer Läſterung beſchuldigt, ſondern nur von ihrer ſchrecklichen Bezüchtigung her Anlaß genommen, dieß bedenkliche Wort zu reden."

1) Fritzſche z. d. St.: Formula λέγω ὑμῖν nostris scriptoribus tum solemnis est, ubi quid graviter et severe pronunciant.

für den allgemeinen theokratischen Zweck oder für besondere theokratische Zwecke die erforderliche Tüchtigkeit wirkt, nämlich Muth, Entschluß und Tapferkeit Richt. 11, 29. 13, 25. 1 Sam. 11, 6., körperliche Stärke Richt. 14, 6. 15, 14., Kunstfertigkeit 2 Mos. 31, 3. 35, 31—35., Regententugend 1 Sam. 16, 13., Weisheit und Einsicht Jes. 11, 2., sittliche Rechtschaffenheit Ps. 51, 13. Jes. 63, 10. Besonders ist er das wirkende Princip in der Weissagung 4 Mos. 24, 2. 3. 1 Sam. 19, 20. 23. 1 Petr. 1, 11. 2 Petr. 1, 21. Ohne ihn ließe sich auch gar keine Wiedergeburt denken, die wir doch den Alttestamentlichen Heroen des Glaubens, wenn gleich nicht in dem vollen Sinne des neuen Bundes zuschreiben müssen. Der Unterschied ist demnach nur der, daß der h. Geist im A. T. sporadisch wirkte, mit dem Pfingstfest aber Gemeingut der Christenheit wurde (vgl. die Weissagung Joel 3, 1. Jes. 44, 3 ꝛc.), und in ihr wohnen blieb mit der Bestimmtheit des Geistes Christi, dessen Erlösungswerk erst mit seiner Verklärung vollendet ward. So weit also war der Geist schon damals, als der Herr zu den Pharisäern sprach, subjectiv und objectiv (vgl. V. 28.) wirksam, daß die Lästerung gegen ihn begangen werden konnte und nur unter dieser Voraussetzung hat unsre Stelle, auch als Warnung aufgefaßt, die gehörige Kraft. Die volle Wiedergeburt freilich können wir den Pharisäern nicht zuschreiben, wie die altlutherische Dogmatik thut[1]). Davon spricht das ganze N. T. nirgends. Aber die Geisteslästerung setzt auch bloß eine vorangegangene Annäherung an die Wiedergeburt voraus, wie wir später sehen werden. Daher war sie auch schon im A. T. möglich (3 Mos. 24, 16.) und von Judas haben wir es ebenfalls nachgewiesen (S. 25 ff.), daß er sie begangen habe.

Mehr Gewicht haben einige andere Stellen. Nach Luc. 23, 34. betete Jesus für seine Mörder: Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun! Dieses Gebet wäre unnütz

1) S. z. B. Olearius Observv. sacr. ad Evang. Matth. Lips. 713. p. 396., wonach sie wiedergeboren waren per verbum et circumcisionem. Schon Athanasius hat dieß verworfen a. a. O. p. 562.

und gegen den Rath des Johannes 1 Joh. 5, 16., wenn sie in dem Zustand völliger Unbußfertigkeit gewesen wären, wo ja nach Matth. 12, 32. keine Vergebung mehr möglich ist. Ebenso sagt Petrus A. G. 3, 17. zu dem unbußfertigen Volke: κατὰ ἄγνοιαν ἐπράξατε (nämlich den Herrn gekreuzigt), ὥσπερ καὶ οἱ ἄρχοντες ὑμῶν. Die Unwissenheit mildert die Schuld, obwol sie dieselbe nicht aufhebt, da sie selbst Folge früherer Schuld und gewiß nur eine relative sein kann, vgl. Joh. 9, 41. 15, 22. 24. Jedenfalls aber stimmt die Unwissenheit nicht zu dem Zustand desjenigen, der jene schwere Sünde begeht. vgl. auch A. G. 13, 27 f. Paulus sagt geradezu 1 Kor. 2, 8.: οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν (nach Grotius τὴν σοφίαν, nach Billroth τὴν δόξαν, die uns bereitete Herrlichkeit, was als das näher liegende und wegen des darauf folgenden τὸν κύριον τῆς δόξης vorzuziehen ist). εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν. Aber in allen diesen Stellen ist ungewiß, ob die ἄρχοντες dieselben seien, wie die, zu denen der Herr Matth. 12. redet, und die Behauptung, daß sie jedenfalls nicht besser sein konnten, da sie ja den Herrn ans Kreuz schlugen, ist nicht über alle Einwendungen erhaben.

Unter diesen Umständen scheint mir der von Augustin angeführte Grund den Ausschlag zu geben. Unmittelbar an unsere Stelle knüpft der Herr von V. 33—37. eine längere Warnung, die unter der Voraussetzung völliger Unbußfertigkeit ganz unnütz wäre. Da nun nicht entfernt die Beziehung der Rede auf ein anderes Object angegeben ist, so kann man daraus schließen, daß auch V. 31. und 32. vorherrschend als Warnung aufzufassen sei. Das Gleiche gilt auch entschieden von den Parallelstellen im Hebräerbrief. — Gewiß muß man aber zugeben, daß die Pharisäer der Lästerung des Geistes nicht mehr ferne standen, sonst hätte der Erlöser nicht so nachdrücklich darauf hingewiesen. Die Lästerung des Menschensohnes hatten sie jedenfalls schon begangen, indem sie ihn mit dem obersten Teufel zusammenwarfen. Ebendamit waren sie in einen so gefähr-

lichen Herzenszustand gerathen, daß die ernste Warnung Bedürfniß war, ja sich vor dem äußersten Punkte zu hüten, auf welchen eine solche Gesinnung, consequent verfolgt, nothwendig führen muß. Das gerade macht die Warnung so furchtbar, daß in jeder bewußten Verdrehung der erkannten Wahrheit, welche sich die Pharisäer hatten zu Schulden kommen lassen, bereits ein Moment der Geisteslästerung gegeben ist und daß dieser Anfang jeden Augenblick zur Vollendung reifen kann. Weil die Pharisäer in dieser gottlosen Gesinnung beharrten, so war auch die Zerstreuung des Volkes und die Zerstörung des Nationalheiligthums ihr endliches Loos, und Canaan, einst von Milch und Honig fließend, jetzt öde, von Barbaren behaust und von Räubern durchstrichen, bleibt für alle Zeiten ein furchtbares Denkmal des göttlichen Strafgerichts, welches die Verstockung gegen die Gnade trifft.

Zweiter Theil.

Bisher haben wir bloß den rein exegetischen Theil unserer Aufgabe gelöst. Die eigentlichen Schwierigkeiten aber beginnen erst jetzt. Es reihen sich nämlich an die Stelle Matth. 12. eine Menge theils dogmatischer, theils ethischer Fragen und Consequenzen, die man aus derselben gezogen hat. Um ihre Haltbarkeit oder Unhaltbarkeit zu prüfen, müssen wir nothwendig nicht bloß exegetisch, sondern zugleich auch dogmatisch und philosophisch zu Werke gehen. Deßwegen stellt auch Olshausen [1]) an die Spitze seiner Behandlung d. St. den Satz: «durch grammatische und sprachliche Untersuchungen sind solche Schwierigkeiten gar nicht zu heben, jeder löst sie sich aus dem Zusammenhange seiner Grundansichten. Es wird bei der richtigen Erklärung einer solchen Stelle der Standpunkt im christlichen Bewußtsein nothwendig vorausgesetzt; außerhalb desselben muß die Stelle mißverstanden werden." Auch wir wollen diesen Standpunkt des christlichen Bewußtseins einnehmen, aber

1) I. S. 397.

freilich nicht eines bloß subjectiven, das sich etwa gar über das objective Christenthum erhebt; sondern wegen der in dem christlichen Bewußtsein gelegenen Lehre von der Erlösungsbedürftigkeit der menschlichen Natur und der in diesem Leben stets unvollkommenen Aneignung des Heils hat dasselbe das im N. T. niedergelegte Christenthum stets als die unerschöpfte und unerschöpfliche Quelle anzusehen, aus welcher es sich fortwährend erneut und bereichert[1]). Dieß ist der Sinn des formalen Prin-

1) Ich kann mich nicht enthalten, hier die schönen Worte Hase's über die hohe Bedeutung der Schrift für alle Zeiten anzuführen; er sagt in seiner Gnosis: „Es ist eine große Sache um dieses bibelfeste Wesen, wie es noch heut zu Tage auf dem Lande ist und allgemein unter unsern Vätern war. Unseres Volkes edelste Bildung ist davon ausgegangen. Die Griechen achteten es mit Recht für ein großes Glück, daß ihr ganzes Volk mit dem Heldengedichte Homers vertraut war; denn das ganze Volk wurde dadurch aufgenommen in einen Kreis gleichmäßiger Bildung, innerhalb dessen jede Beziehung, so geistreich sie auch war, verstanden wurde. Ich halte es für ein größeres Glück, daß unser Volk vertraut ist mit dem Heldengedichte Gottes und der Menschheit. Jeder Anklang an dasselbe klingt zurück in des Volkes Herzen, und ein Mann des Volkes, der seine Bibel recht versteht, kann es darauf wagen, für jedes Verhältniß des Lebens durch biblische Bezeichnungen ein sicheres Verständniß zu finden. Mancher hat mit dem kleinen Bereiche seiner Dorferfahrung und dem großen seiner Bibelfestigkeit so weise gesprochen, so edel gehandelt und ist so heiter gestorben, als mancher Weltweise. Da ist keine Frage, die nicht eine Antwort in der Schrift, keine Lage, die nicht ein Beispiel und in demselben ihre milde Lösung fände. Wie viele Jünglinge hat nicht Joseph bewahrt, wie viele Dulder hat nicht Hiob gestärkt und der barmherzige Samariter hat eine Nachkommenschaft so groß, als sie Abraham verheißen war." In einer Zeit, wo eine anmaaßende Vernunft die normative Dignität der h. Schrift, von der sie doch groß gezogen wurde und jederzeit ihre besten Waffen entlehnt hat, immermehr herabzusetzen sucht, um sich selbst die beliebige Entscheidung in den heiligsten Angelegenheiten zuzueignen (vgl. neustens Strauß, die christl. Glaubenslehre. 1840. Bd. I. S. 181. 204 f.), thut es noth, wieder auf merkwürdige Geständnisse solcher Männer über die Bibel hinzuweisen, welchen man sonst nichts weniger als einer sklavischen Abhängigkeit von ihr Schuld geben kann. Dahin gehört besonders das Zeugniß Rousseau's in sei-

eips der evangelischen Kirche. Ebenso darf sich das christliche Bewußtsein nicht entfremden von der Lehre der Kirche; vielmehr hat es dieselbe als seine Mutter und als eine zwar durch Gegensätze und deßwegen durch Einseitigkeiten hindurch gehende, aber dessen ungeachtet treue und dem absoluten Wissen von der objectiven Wahrheit immer näher kommende Entfaltung des Lehrgehaltes zu achten, welcher in der h. Schrift in frischer Unmittelbarkeit niedergelegt ist [1]). Was endlich die Philosophie betrifft, so wird der Dogmatiker nicht nur ihren formalen Einfluß, den sie stets auf die Theologie geübt hat, eingestehen müssen, sondern auch, wenn er seinen Vortheil recht bedenkt, alle wahren Fortschritte von ihr dankbar zur Bestätigung der Offenbarung annehmen und benützen. Denn Vernunft und Offenbarung sind einander nicht absolut entgegengesetzt, sie klingen wie Harfen zwar durch einander, aber nie wider einander. Beide streben immer mehr zusammen, bis am Schlusse der Entwicklung die Vernunft ganz vom Lichte der Offenbarung verklärt und diese von jener vollkommen begriffen sein wird.

Nach solchen Grundsätzen werden wir in diesem Theile verfahren. Der Grundbegriff unserer Stelle ist der einer unverzeihlichen Sünde und weist damit überhaupt auf einen Stufenunterschied unter

nem Emil, die schönen Worte Göthe's in seiner Farbenlehre über die unvergleichliche Originalität und unerschöpfliche Tiefe der Schrift (vergl. auch dessen Gespräche mit Eckermann Bd. II. S. 56.), Lord Byron schrieb in seinem letzten Lebensjahre die beachtenswerthen Worte in seine Bibel:

In diesem heil'gen Buche liegt,
Was alle Räthsel überwiegt —!
O selig ist das Menschenkind,
Das Gnade hier vor Gott gewinnt,
Zu hören, lesen, sagen, seh'n,
Zu klopfen an und einzugeh'n;
Doch besser wäre nie geboren,
Wer es verwirft, im Wahn verloren!

1) Sehr schön sagt L. Ranke: „Der menschliche Geist bedarf der Beistimmung, wenigstens liebt er sie immer. Unentbehrlich aber ist sie ihm in religiösen Ueberzeugungen, deren Grund das tiefste Gemeingefühl ist." Die römischen Päpste, ihre Kirche und ihr Staat im 16. u. 17. Jahrh. Bd. I. S. 135. der 2. A.

den Sünden und ihrer Schuld hin. Dieſen müſſen wir alſo zunächſt nachweiſen. Haben wir dann den Begriff der unverzeihlichen Sünde gegen die dagegen erhobenen Einwendungen ſicher geſtellt, ſo fragt es ſich, wie dieſelbe pſychologiſch zu denken ſei, ob als glühender Haß, oder als kalter Indifferentismus, und ob auch der Wiedergeborne in dieſelbe verfallen könne. Damit iſt indeß der ganze Umfang unſeres Gegenſtandes noch nicht erſchöpft. Bekanntlich iſt unſere Stelle von jeher als ein Hauptbeweis für die Ewigkeit der Höllenſtrafen angeſehen worden, welche mit dem Begriff einer unverzeihlichen Sünde weſentlich zuſammenhängt. Endlich haben katholiſche Theologen daraus die Lehre vom Fegfeuer und viele Proteſtanten wenigſtens die Lehre von einem Mittelzuſtande abgeleitet. Wir haben mithin folgende Fragen zu beantworten:

1) Gibt es einen Stufenunterſchied unter den Sünden und welche Eintheilungen derſelben ſind in unſerer Stelle begründet?

2) Iſt die Läſterung des h. Geiſtes, d. h. die äußerſte Spitze des Böſen als Haß, oder als Indifferenz, als heißer, oder als kalter Brand zu denken?

3) Kann der völlig Wiedergeborne dieſe Läſterung begehen, d. h. kann er ſo aus der Gnade fallen, daß keine Rückkehr zu ihr mehr möglich iſt?

4) Iſt unſere Stelle ein Beweis für die katholiſche Lehre vom Fegfeuer, oder doch wenigſtens für die Annahme eines Mittelzuſtandes?

5) Iſt ſie ein Beweis für die Lehre von der Ewigkeit der Höllenſtrafen? Dazu fügen wir

6) Noch einige praktiſche theologiſche Winke beſonders über das Verhalten des Seelſorgers zu denjenigen Gemeindegliedern, welche die Sünde w. d. h. Geiſt begangen zu haben glauben.

1) Gibt es einen Gradunterſchied unter den Sünden und ihrer Schuld und welche Unterſchiede ergeben ſich aus unſerer Stelle?

Der Begriff einer unverzeihlichen Sünde, deſſen Entwicklung und Rechtfertigung der Hauptgegenſtand dieſes Abſchnit-

tes ist, setzt das Zugeständniß eines solchen Gradunterschiedes voraus. Bekanntlich haben die Stoiker und nach ihnen Jovinian[1]) den Satz aufgestellt: Omnia peccata paria esse, und Schleiermacher[2]) läugnet eigentlich auch allen Werthunterschied der Sünden vor der Wiedergeburt. Dieser Satz hat eine gewisse Wahrheit, sofern nämlich alle Sünden aus einer und derselben trüben Quelle, nämlich der Selbstsucht hervorgehen und als Abfall von Gott und Uebertretung seines Gesetzes ohne Ausnahme strafbar sind. Aber ebenso klar ist auch die andere Seite, daß die zu Grunde liegenden Motive verschiedene Grade der Schlechtigkeit haben und daß theils diese, theils die unläugbare Verschiedenheit der sittlichen Anlagen, der Erziehung und der äußern Verhältnisse, unter denen gesündigt wird, die allgemeine Strafbarkeit vielfach modificiren. Daher hat denn auch die evangelische Kirche jenen Satz mit Recht verworfen. Die Expos. simpl. sagt[3]): Fatemur etiam peccata non esse aequalia, licet ex eodem corruptionis et incredulitatis fonte exoriantur, sed alia aliis esse graviora. Und Melanchthon[4]): Stoicae illae disputationes execrandae sunt, quas serunt aliqui disputantes, omnia peccata paria esse. Unsere Stelle spricht entschieden einen solchen Gradunterschied aus. Außer derselben haben schon Chemnitz[5]) und Gerhard[6]) Ezech. 16, 47. Matth. 10, 15. 11, 22. Luc. 12, 47. 48. Joh. 19, 11. 1 Tim. 5, 8. 2 Petr. 2, 20. 21. als Beweise dafür angeführt.

1) Bei Augustin, de sentent. Jac. apost. Hieron. l. II. c. 3., de haeres. c. 82. Vgl. darüber Baumgarten Crusius, Lehrbuch der Sittenlehre S. 214. und W. Böhmer, die christl. Glaubenswissenschaft S. 296 ff. Der Jesuit Campianus hat auch die ganze protestantische Kirche dieses Irrthums beschuldigt, von dem sie aber selbst Bellarmin, De iustif. l. III. c. 16. lossprícht.

2) Der christl. Gl. B. I. §. 74. S. 450 ff. (2. A.)

3) c. VIII.

4) Loc. theol. p. 114.

5) Loc. theol. ed Leyser. 1653. P. I. p. 240.

6) Loc. theol. V. p. 59 sqq.

Aber welche Unterschiede gehen aus unserer Stelle hervor? Zunächst müssen wir die Eintheilung in peccata venialia und mortalia berühren, welche man außer auf 1 Joh. 5, 16. auch auf unsere Stelle gegründet hat, sofern man die Geisteslästerung mit der Todsünde identificirte. Im Mittelalter nahm man sechs oder sieben Todsünden an und verstand darunter solche Sünden, die ungebüßt die ewige Verdammniß, unter den läßlichen dagegen diejenigen, die an sich bloß zeitliche Strafen verdienen und durch Gebet, Fasten, Besprengung mit geweihtem Wasser u. s. w. gebüßt werden können. Das Tridentinum hat diese Eintheilung der Hauptsache nach aufgenommen [1]). Die protestantische Kirche stellt dagegen den Satz auf, daß alle Sünden an sich Todsünden seien, aber durch Christum läßlich werden [2]). Besonders sträuben sich die reformirten Theologen mit aller Macht gegen jene Eintheilung. Calvin nennt sie [3]) eine inepta distinctio. Erschütternd und ein Beweis für die Tiefe des Schuldbewußtseins der Reformatoren sind die gewaltigen Worte Beza's [4]): Peccata omnia hactenus paria sunt, ut vel minima minimi peccati cogitatio mortem aeternam millies mereatur.... Dei enim infinitam maiestatem quomodo tandem violabis, quin infinitae poenae sis obstrictus? Dei infinita illa puritas quomodo tandem vel minimam in peccatore labeculam feret? Peccata sane alia aliis sunt graviora, sed fallitur, qui coram Deo ullum esse existimat, quod aeternae vitae pondus secum non trahat... Hine videntur crude-

1) S. die hieher gehörigen Stellen bei Hase, Dogm. 2 A. S. 105 f.

2) Hutter, Comp. Lips. 1736. L. 8. qu. 23.: Natura sua et per se nullum prorsus peccatum est veniale, sed tale fit per et propter Christum. Vgl. Luther zu Gal. 5. Melanchth. Apol. Conf. p. 71. (ed. Hase). Gerhard, Loc. th. V. p. 59—78. und besonders M. Chemnitz Loc. th. P. I. p. 235 sqq. P. III. p. 96 sqq. Hollaz, Exam. (1750.) p. 565.

3) Inst. rel. chr. III. 4, 28. (P. I. p. 422.) vgl. seine Erkl. z. 1 Joh. 5, 16.

4) z. 1 Joh. 5, 16. p. 736.

les, qui totam hominis non regenerati naturam iam inde a primo conceptu ream aeternae mortis peragunt et qui pro minimis (ut vocant) peccatis commoventur, quum potius mirari oportuerit, tantam esse Dei bonitatem, ut vel ob unum unius peccatum totum orbem terrarum funditus millies non perdiderit.

Allerdings ist der Tod immer Folge der Sünde (Röm. 6, 23.), d. h. eine größere oder geringere Beraubung des geistlichen und mittelbar auch des leiblichen Lebens [1]). Allein soll man obige Aeußerungen so verstehen, wie man wenigstens die von Beza verstehen muß und wie sie z. B. der Lutheraner Zimmermann [2]) sehr ausführlich, aber auch ziemlich geistlos zu rechtfertigen sucht, daß jede, auch die kleinste Sünde den ewigen Tod im absoluten Sinne verdiene, oder weil gegen den unendlichen Gott begangen, auch eine unendliche Schuld mit sich führe; so läßt sich dafür kein bestimmtes Zeugniß der Schrift nachweisen. In keinem Falle liegt es in unserer Stelle. Eher kann man das Gegentheil daraus schließen. Wird einmal ein Gradunterschied unter den Sünden zugegeben, so folgt daraus auch ein Gradunterschied ihrer Strafbarkeit. Das Letztere aber wäre bei obiger Voraussetzung unmöglich, wonach ja die geringsten Sünden ebenso, wie die schwersten, die absolute Verdammniß verdienen, was sich ohnedieß auch mit der göttlichen Gerechtigkeit nicht wol vereinigen läßt [3]). Der Herr sagt ausdrücklich, daß der Knecht, der des Herrn Willen nicht weiß und nicht thut, weniger strafbar sei, als derjenige, welcher ihn weiß und nicht thut Luc. 12, 47. 48.

Dagegen liegt allerdings in 1 Joh. 5, 16., daß es eine gewisse Art von Sünden gibt, welche in eminentem Sinne den

1) Vgl. hierüber O. Krabbe, die Lehre von der Sünde und vom Tode. Hamb. 1836. Kap. 11. S. 187 ff.

2) Die Nichtigkeit der Lehre von der Wiederbringung aller Dinge. Hamb. 1748. S. 402 ff.

3) Vgl. hierüber Th. Burnet, De statu mortuor. et resurrect. c. XI.

geistlichen Tod nach sich ziehen, und unter diesen ist nach den früheren Bemerkungen die Geisteslästerung als die strafbarste Species anzusehen, als die unvergebliche Sünde. Dieß führt uns nun auf die Unterscheidung zwischen peccata remissibilia und irremissibilia, für welche unsere Stelle der locus classicus ist. Die ersteren sind nach der kirchlichen Begriffsbestimmung solche, quae sicut poenitentiam sua natura non excludunt, ita quoque remitti possunt atque solent; die irremissibilia solche, quae per se talia sunt, ut Deus ea numquam remittere possit. Eigentlich muß es statt irremissibilia irremissibile heißen, weil ja dieses Prädicat nur von jener einzigen Sünde gilt [1]). Diesen Begriff aber haben wir nun näher zu rechtfertigen.

Bekanntlich hat Delbrück (in seinen Betrachtungen und Untersuchungen) das N. T. eines Widerspruchs beschuldigt, indem es einerseits die Allgemeinheit der Sündenvergebung, andererseits doch eine unverzeihliche Sünde lehre [2]). Darauf hat schon Nitzsch gebührend geantwortet [3]). Bei dieser Behauptung ist als Grund der Nichtvergebung willkührlich Gott vorausgesetzt, was nach Neutestamentlichen Begriffen gar nicht der Fall sein kann [4]). Gottes Gnade muß als eine allgemeine auch nothwendig allen vergeben wollen. Aber diese Vergebung ist natürlich nach der biblischen Lehre von der Heilsordnung an die Bedingung des bußfertigen Glaubens geknüpft. Nach allem, was über die Geisteslästerung gesagt ist, muß man sich dieselbe mit völliger Unbuß-

1) Wenn daher Heidegger, Corp. theol. chr. P. I. p. 358. a. die pecc. irrem. eintheilt in communiter irremissibilia, quibus reprobi omnes promiscue pereunt, und singulariter irremiss., nämlich die blasph. in Sp. s., so ist diese Unterscheidung unbegründet und unrichtig.

2) Uebereinstimmend damit sagt Bretschneider, Dogm. II. S. 13. (4. A.): „die absolute Verneinung der moralischen Vergebung bei Gott oder Jesus ist mit andern Aussprüchen Jesu und mit seinem eigenen Verhalten nicht zu vereinigen."

3) Stud. u. Krit. 1828. S. 649 ff. und in seinem Syst. S. 273.

4) Darüber spricht ausführlich Grashof S. 975 ff.

fertigkeit verbunden denken, welche alle Verzeihung verschmäht und so viel an ihr ist, jedes Verhältniß des Menschen zu Gott aufhebt, und diese völlige Unbußfertigkeit, welche als nothwendige Folge jener Sünde anzusehen ist, macht sie eben eo ipso unvergeblich. Dieß hat Luther in seinem offenbar ungerechten Urtheil über Hebr. 6. nicht bedacht. Die Unmöglichkeit der Vergebung liegt also nicht auf Seiten Gottes, sondern ganz auf Seiten des Menschen [1]). — Damit ist aber erst Ein Hinderniß weggeräumt. Wir haben bisher den Standpunkt der menschlichen Freiheit vorausgesetzt, wo die Wiedergeburt nicht als ein nothwendiger Naturproceß gefaßt, sondern dem Menschen die Widerstandskraft zugeschrieben wird, vermöge welcher er die ihm dargebotene Gnade zurückweisen kann [2]). Auf diesem Standpunkte ist allerdings der Begriff einer unverzeihlichen Sünde wenigstens als Hypothesis nothwendig und findet sich auch außerhalb des N. Ts. [3]). Aber dieser Standpunkt muß nun selbst gerechtfertigt und der Begriff der Freiheit gegenüber den pantheistischen Richtungen unserer Zeit entwickelt werden, wenn wir unsere Aufgabe ganz erfüllen wollen.

Das göttliche Wesen kann vom höchsten speculativen sowol als vom christlichen Bewußtsein nur als absolute Per-

1) Non enim denegari veniam dicit, si ad Dominum se converterint, sed omnino negat apostolus, posse ad poenitentiam surgere: quod scilicet aeterna coecitate ob suam ingratitudinem iusto Dei iudicio percussi sint. Calvin, Inst. l. III. c. 3. §. 24. Vgl. Carpzov, Liber doctrinal. theol. pur. (1767.) p. 299 sq. Auch Roos in seiner Abhandlung S. 66 ff. hat diesen Gedanken gut ausgeführt.

2) Vgl. Lücke Comment. z. d. Johann. Br. S. 315.

3) Lev. 24, 16. Auch das classische Alterthum unterscheidet zwischen sühnbaren und unsühnbaren Verbrechen. Cicero, De legg. I. 24.: scelerum in homines atque impietatum nulla expiatio est. Vgl. Plato, De legg. X. 910. (Stephan. A.): ἐὰν δέ τις ἀσεβήσας μὴ παιδίων, ἀλλ' ἀνδρῶν ἀσέβημα ἀνοσίων γένηται φανερός, εἴτε ἐν ἰδίοις ἱδρυσάμενος εἴτ' ἐν δημοσίοις θύσας ἱερὰ θεοῖς οἰστισινοῦν, ὡς οὐ καθαρὸς ὢν θύων, θανάτῳ ζημιούσθω κ. τ. λ. Dieser Philosoph, der einerseits in den Schilderungen des Zustandes

persönlichkeit gedacht werden. Dieß gibt auch Schleiermacher insofern zu, als im unmittelbaren Gespräch des Herzens mit Gott, oder um andern seine religiösen Gefühle zu dolmetschen, die Vorstellung eines persönlichen Gottes absolut nothwendig sei [1]). Macht man damit Ernst, so kann man doch

der Seligen fast mit Apok. 21, 4. zusammentrifft, im Phaed. 81. a. 113. d. vgl. legg. XXII. 959. b. Gorg. 526. b. sqq. Resp. X., 614. c., lehrt andererseits die Ewigkeit der Verdammniß, welche jenen Begriff voraussetzt Gorg. 525. g. und Phaed. 113. besonders e. Die merkwürdigen Worte in der letzteren Stelle lauten so: *Οἱ δ' ἂν δόξωσιν ἀνιάτως ἔχειν διὰ τὰ μεγέθη τῶν ἁμαρτημάτων, ἢ ἱεροσυλίας πολλὰς καὶ μεγάλας ἢ φόνους ἀδίκους καὶ παρανόμους πολλοὺς ἐξειργασμένοι ἢ ἄλλα ὅσα τυγχάνει τοιαῦτα ὄντα, τούτους δὲ ἡ προσήκουσα μοῖρα ῥίπτει εἰς τὸν Τάρταρον, ὅθεν οὔποτε ἐκβαίνουσιν.* Dennoch sind merkwürdiger Weise die Zweifel einiger Kirchenväter an der Ewigkeit der Verdammniß gerade von platonischer Philosophie ausgegangen, s. Petav. De theol. dogm. III. p. 166.

1) Jakobi schrieb a. 1797. an Lavater (Fr. H. Jak. auserlesener Briefwechsel Th. I. S. 436.): „Mir ist Persönlichkeit α und ω; und ein lebendiges Wesen ohne Personalität scheint mir das Unsinnigste, was man zu denken vorgeben kann. Sein, Realität, ich weiß gar nicht, was es ist, wenn es nicht Person ist. Und nun gar Gott! Was für ein Gott wäre das, der nicht zu sich selbst sagen könnte: Ich bin, der ich bin! Die Ichheit endlicher Wesen ist nur gelichen, von Andern genommen, ein gebrochener Strahl des transcendentalen Ichs, des allein Lebendigen." Vergl. auch Ackermann, das Christliche im Plato 1835. S. 222. 290 f. Ganz richtig bemerkt Rothe gegen den Hegelschen Religionsbegriff: „Nicht die Unmittelbarkeit bildet das Charakteristische des religiösen Bewußtseins, sondern die Bezogenheit auf Gott, nämlich in seiner höheren Entfaltung, nicht bloß auf das Absolute überhaupt, sondern auf den Absoluten, auf den persönlichen Gott." Die Anfänge der christl. Kirche und ihrer Verfassung. 1837. Bd. I. S. 129 ff. — So eben lese ich auch ein treffendes Wort über die hohe Bedeutung der Persönlichkeit, die selbst der Unglaube nicht verläugnen kann, in dem Vorwort zum Jahrgang 1841. der Evangel. Kirchenzeitung S. 4.: „Warum anders, als weil die Ideen Rankengewächse sind, die, wenn sie nicht auf dem Boden kriechen sollen, eines Stammes bedürfen, an dem sie emporwachsen, trachtet man so eifrig darnach, durch das (sich jetzt durch so unzählige Denkmäler kund ge-

nicht annehmen, daß die heiligſten Handlungen und Beziehungen des Menſchen nur durch Irrthum und Täuſchung zu Stande kommen können. Was die Hegelſche Philoſophie betrifft, ſo iſt es ihr Stolz den Spinoziſtiſchen Begriff Gottes als der Subſtanz zu dem Begriffe Gottes als des Subjects fortentwickelt zu haben, wie es der Meiſter ſelbſt mehrmals ausſpricht [1]). Aber dieſe Subjectivität wird Gott nur zuerkannt, ſofern er ſeine Wirklichkeit nicht anders als in endlichen Geiſtern haben kann, weßwegen denn dieſe endlichen Subjectivitäten als unangemeſſene Erſcheinungsformen des abſoluten Seins ewig ebenſo wieder abgebrochen und zurückgenommen, als geſetzt werden [2]). Jedenfalls aber gibt Hegel zu, daß Gott als Geiſt Selbſtbewußtſein haben müſſe. Es fragt ſich nur eben nach der Art, wie er es hat. Im Begriffe der Perſönlichkeit liegen nämlich zwei Momente als Einheit geſetzt, Selbſtbewußtſein und Freiheit, oder poſitiv ausgedrückt Liebe. In der ihrer Idee entſprechenden, harmoniſchen Thätigkeit beider beſteht die Seligkeit. In dem theoretiſchen Momente des Selbſtbewußtſeins, wie in dem praktiſchen der Liebe liegen wieder drei Momente. Das Selbſtbewußtſein kommt nur zu Stande, indem es ſich von ſich ſelbſt unterſcheidet, aus dieſem Unterſchiedenen ſich wieder zurücknimmt und ſo ſich weiß. Das We-

bende) Anſchließen an bedeutende Perſönlichkeiten der Vorzeit ſeinen Anſichten eine imponirende Haltung zu geben?"

1) Phänomenologie S. 14. Logik I. 2. S. 194 f. Geſch. der Philoſ. Bd. 3. S. 377. Eine Art von Perſönlichkeit liegt weſentlich auch ſchon in dem Terminus Identität. Gott iſt abſolute Identität heißt ſo viel, als: Gott iſt ſich in ſich ſelbſt unterſcheidende Einheit, Selbſtbewußtſein. Vgl. Feuerbach, Recenſ. des Sendſchreibens von Roſenkranz an Bachmann, Berliner Jahrb. 1835. April 525.

2) Vgl. über den Hegelſchen Begriff der Subjectivität Strauß, Dogm. I. S. 513 ff., wo die verſchiedenen Ausſprüche Hegels ſorgfältig verglichen und erwogen werden. Daß aber in Hegels Schriften ſelbſt mannigfache Keime liegen, die, etwas umgebildet und weiter entwickelt, viel zu einer tieferen wiſſenſchaftlichen Begründung des chriſtlichen Theismus beitragen können, bin ich weit entfernt, in Abrede zu ſtellen.

ten der Freiheit und der Liebe beſteht darin, ihre Fülle nicht in ſich zu verſchließen, ſondern ſich zu einem Andern aus eigenſtem innern Antriebe hinzubewegen, ſich ihm mitzutheilen und in ihm ſein eigenes innerſtes Weſen wieder zu finden. Ueberhaupt iſt alles Lebendige weſentlich Proceß, Vermittlung unterſchiedener Momente. Das Fertige, Unterſchiedsloſe iſt das Todte. Der Begriff des Unterſchieds, der Vermittlung iſt alſo auch beim Abſoluten ein nothwendiger. Die Hegelſche Philoſophie, welcher wir die tiefſinnigſte und conſequenteſte Nachweiſung dieſer Nothwendigkeit verdanken, hält nun die Welt für dieſes Andersſein, wodurch Gott ſein Selbſtbewußtſein, ſeine Perſönlichkeit vermittelt habe. Dieß iſt nicht ſo mißzuverſtehen, daß die Welt Gott das Selbſtbewußtſein darreiche, ſondern Gott reicht es ſich ſelbſt dar, aber durch die Welt hindurch. Es iſt nach Hegel der abſolute Geiſt, der die Welt als ſein Andersſein ſetzt und durch dieſes Gegenüberſtellen ſeines Andersſeins ſein Selbſtbewußtſein hat. Aber damit ſind wir unwiderruflich dem Pantheismus anheimgegeben. Gott iſt ſo an die Welt, als die nothwendige Bedingung ſeines Selbſtbewußtſeins, gebunden, und iſt im Weſentlichen mit ihr identiſch, denn das zweite, objective Moment des Selbſtbewußtſeins, das Andere, muß mit dem erſten identiſch ſein, ſonſt iſt es kein Selbſtbewußtſein[1]). Es fragt ſich, ob es nicht

1) Hegel ſagt ausdrücklich: Ohne Welt iſt Gott nicht Gott. Gott iſt nur Geiſt, inſofern er ſich ſelber weiß, dieſes ſich wiſſen iſt aber ſein Selbſtbewußtſein im Menſchen und die Religion wird daher definirt als das Selbſtbewußtſein des abſoluten Geiſtes. Religionsphiloſ. Bd. I. S. 117. (1. A.) 122. 129. Encyklop. S. 576. (3. A.) und die eingeſtreuten eigenen Urtheile in der Geſch. der Philoſ. B. 2. S. 253. 256. B. 3. S. 686. 691. 14 f. 33. 45. Phänomenol. S. 16. 579. 602. Wenn Hegel in der Encykl. ſich ſelbſt gegen den Vorwurf des Pantheismus verwahrt, ſo meint er einen Pantheismus, den ihm kein vernünftiger Menſch Schuld gegeben hat. Vgl. Tholuck, die Glaubwürdigkeit der ev. Geſch. S. 19. Anm. (2. A. 1838.). Unter Pantheismus verſteht man nämlich nicht diejenige Denkweiſe, nach welcher Alles, d. h. jedes einzelne Ding Gott, ſondern nach welcher Gott das

eine andere Vermittlung gebe, da wir nun einmal eine solche als unerläßlich für das Selbstbewußtsein, wie für die Freiheit erkannt haben. Die christliche Lehre hilft uns hier aus der Verlegenheit durch die ewige Zeugung des Sohnes, welche sie bestimmt von der Schöpfung der endlichen in Zeit und Raum erscheinenden Welt unterscheidet (s. den Prolog des Evang. Johannis, Kol. 1, 15—20.[1]). Hebr. 1, 2. 3. Joh. 17, 5.), während Hegel beide identificirt. Aber schon der speculative Begriff selbst treibt über jene Hegelsche Bestimmung hinaus. Die Welt ist das Endliche, Gott ist das Unendliche. Kann das Unendliche im Endlichen sich selbst wahrhaft wiederfinden, wenn man nicht den Unterschied spurlos verwischen will? Ist das Andersein die Welt, d. h. einerseits die äußere Natur, andererseits der endliche Geist: so muß Gott, um sich selbst zu wissen, sich verendlichen, d. h. er muß außer sich gerathen, abgesehen davon, daß Gott auf diese Weise ein zerfahrenes Selbstbewußtsein hätte. Zudem kommt man, wenn man nicht aller naturwissenschaftlichen Forschung Hohn sprechen will, oder auch nur den Hegelschen Begriff der Entwicklung, welche ein Auf-

All, τὸ πᾶν ist; ähnlich wie der Monotheismus die Ansicht ist, welche lehrt, daß Gott nur Einer und nicht, daß Einer Gott ist. Vgl. über den Begriff des Pantheismus die klare Auseinandersetzung von Erdmann in dem Aufsatz: Panth., die Grundlage der Religion in Bruno Bauers Zeitschrift für specul. Theol. Band I. Heft 2. Berl. 1836. S. 134 f. Jene Behauptung nun, daß Gott Alles sei, kann sehr verschiedene, besonders aber zwei Formen annehmen: Entweder wird der Sinn hineingelegt, daß nur Gott sei und außer ihm gar nichts, also alle einzelnen Dinge bloß verschwindende Accidentien an der Einen göttlichen Substanz seien. — Dieß ist der substanzielle Pantheismus des Spinoza —; oder jene Formel nimmt vorherrschend den Sinn an: Das All ist Gott, d. h. nichts anderes ist Gott, Gott hat außerhalb der Welt und des Menschengeistes gar keine, wenigstens keine selbstbewußte Existenz, — dieß ist der feinste logisch-metaphysische Pantheismus Hegels.

1) Die Schleiermachersche Erklärung dieser Stelle in den Stud. und Krit. 1832., welche die eigentliche Weltschöpfung wegzuexegiren sucht, kann als für immer widerlegt angesehen werden.

steigen vom Niederen zum Höheren ist, rückwärts consequent verfolgt, am Ende nothwendig auf einen Anfang der Erde nicht nur, sondern auch des Menschen, in dem ja doch nach der obigen Forderung das Bewußtsein Gottes erst zur Klarheit und Vollendung kommen soll. Sonach hätte Gott erst seit einer verhältnißmäßig sehr geringen Anzahl von Jahrtausenden, nämlich seit der Erschaffung des Menschen ein absolutes Selbstbewußtsein, oder nicht einmal dieß, weil ja dieses Bewußtsein sich erst durch die unvollkommenen Stufen des Gefühls, der Anschauung, der Vorstellung und des Verstandes zum speculativen Begriff entwickeln muß, — und doch ist es nothwendige Forderung des Gottesbegriffs, daß dieses Bewußtsein ein ewiges sei. Strauß hat diese Schwierigkeit angeführt, aber nicht gelöst [1]). Will man hier etwa die Origenistische Vorstellung von einer unendlichen Zahl der Weltschöpfungen anwenden, so schiebt man die Frage nur hinaus, ebenso wie der Prädeterminismus die Untersuchung über die Freiheit und die Berufung

1) Dogmat. I. S. 518. Wenn er nachher §. 48. besonders S. 657 f. eine ewige Schöpfung annimmt und damit den Schöpfungsbegriff mit dem der Erhaltung zerfließen läßt, so kann dieß keine genügende Lösung sein. Denn wird auch unter einer ewigen Schöpfung nicht das verstanden, daß diese Erde oder irgend ein einzelner Weltkörper, sondern nur daß das Universum, aber in beständigem Wechsel des Entstehens und Vergehens seiner Theilgebilde von Ewigkeit her gewesen sei (vgl. S. 653.), so kehrt jene Schwierigkeit doch wieder in Bezug auf den Anfang des Menschen, worin sie ja hauptsächlich besteht. Der anerkannt ausgezeichnete Naturforscher Steffens nennt die Thatsache, daß es eine Zeit gab, wo die Erde ohne Menschen war, „die entschiedenste unter allen Thatsachen" (Rel. Philos. I. S. 198.). Ohnedieß führt ja auch die ganze Geschichte darauf hin. Man müßte sich also doch auf andere Sphären vernünftiger Wesen berufen, weil nur in diesen Gott ein eigentliches Bewußtsein haben kann; und auch dann bliebe immer die Ungereimtheit stehen, daß das Absolute, nachdem es auf irgend einem Weltkörper seinen Begriff realisirt hatte, wieder von vorne anfing und so fort ins Unendliche, — ein progressus in infinitum, welcher nach der Hegelschen Philosophie selbst ein Widerspruch ist.

auf den Satan, als den Urheber des Böſen, die Frage nach dem Urſprung des Böſen hinausſchiebt, damit ſie verſtärkt wiederkehre. Oder beruft man ſich mit Vatke auf anderweitige Sphären des Weltalls, ſo verirrt man ſich in das Gebiet luftiger Hypotheſen, welche am wenigſten in ein Syſtem des abſoluten Wiſſens paſſen und nur das Denken verwirren! Der Begriff fordert alſo nothwendig, daß die Selbſtvermittlung Gottes ein immanenter Proceß ſei, und das iſt eben in der chriſtlichen Logoslehre der Fall. Indem Gott den Sohn zeugt, hat er ſein ewiges Selbſtbewußtſein vor aller Welt. Er ſelbſt iſt ſo ſein Andersſein und nur in ſich ſelbſt kann er ſein adäquates Object ſuchen und finden. Dieſe Unterſcheidung ſeiner von ſich ſelbſt wird aber ewig wieder aufgehoben durch den Ausgang des Geiſtes vom Vater und Sohn. Dieß iſt die immanente, oder ontologiſche Trinität, welche von der transeunten oder ökonomiſchen ſehr wol zu unterſcheiden iſt [1]).

Dieſe Feſtſtellung des Begriffs eines vor und unabhängig von aller Welt abſolut vollendeten perſönlichen Gottes war durchaus nothwendig, um zu unſerem Zwecke zu gelangen; denn nur auf dem Standpunkte des chriſtlichen Theismus gibt es Raum für die Freiheit endlicher Weſen. Der Pantheismus kann den Menſchen nicht als freie Perſönlichkeit, ſondern nur als Durchgangspunkt der Thätigkeit des Abſoluten, als Moment und Erſcheinungsform deſſelben anſehen, die bald wieder abgebrochen wird, um einer anderen zu weichen.

Im Begriffe der Perſönlichkeit liegt nun, wie wir oben ſahen, neben dem Selbſtbewußtſein das praktiſche Moment der abſolut freien, ewigen Selbſtbeſtimmung, oder der ewigen Liebe. Als Liebe iſt Gott nicht bloß überhaupt Selbſtmittheilung, ſondern perſönliche Gemeinſchaft ſtiftend mit ſich, alſo Anderes

1) Auf eine ſinnreiche Weiſe bezeichnet Angelus Sileſius im Cherubiniſchen Wandersmann, Buch VI. 238. die immanente Trinität:

Gott küßt ſich in ſich ſelbſt: ſein Kuß der iſt ſein Geiſt;
Der Sohn iſt's, den er küßt, der Vater, der es leiſt't.

ſetzend, das er nicht iſt, zur Gemeinſchaft mit ihm ſelber. Darin liegt die ethiſche (nicht metaphyſiſche) Nothwendigkeit der Weltſchöpfung. Von der Liebe alſo und nicht von dem theoretiſchen Momente der göttlichen Perſönlichkeit hat man dieſelbe abzuleiten, während man bei der Conſtruction der Trinität beide Momente ins Auge faſſen muß [1]). Gott will ſeine Seligkeit, die in ſeiner bewußten Freiheit beſteht, d. h. in dem ewig befriedigten Bedürfniß, ſich abſolut unabhängig ſelbſt zu ſetzen und das Geſetzte, den ewigen Sohn als den abſolut entſprechenden Ausdruck ſeines eigenen Weſens zu erkennen, und durch den Geiſt in ſich ſelbſt zurückzunehmen, nicht für ſich behalten, ſondern auch ſeinem Nichtich mittheilen, d. h. eine Welt ſchaffen. Im Syſteme des Pantheismus iſt die Weltſchöpfung als nothwendige Bedingung des göttlichen Selbſtbewußtſeins gleich ewig mit Gott. Bloß ideal gefaßt hat dieß auch auf chriſtlichem Standpunkte ſeine Wahrheit, indem das N. T. den Entſchluß Gottes zur Weltſchöpfung und Welterlöſung durchaus als einen ewigen, vor Grundlegung der Welt gefaßten darſtellt, 1 Kor. 2, 7. Epheſ. 1, 4. 2 Tim. 1, 9. 1 Petr. 1, 20. In dem Sohne als dem πρωτότοκος πάσης κτίσεως, in dem, durch den und zu dem Alles geſchaffen iſt, ſind auch die Urbilder der Welt von Ewigkeit her verſammelt. Die Idee und das Ideal iſt wie das Ziel, ſo auch das nothwendige Prius der Wirklichkeit. Dieſe Wirklichkeit der Welt iſt nicht gleich ewig mit ihrer Idee, ohne daß darum behauptet würde, es habe vor der Welt eine Zeit gegeben, dieſe iſt vielmehr, wie ſchon Auguſtin ſagt, mit der Welt zugleich geſchaffen. Wäre das Wiſſen Gottes auch nothwendig immer ein ſchöpferiſches, ſo wäre er nicht abſolut frei und er müßte, weil er das Böſe weiß, dieſes darum auch ſchaffen, womit aber ſein Begriff aufgehoben wäre. Die Schöpfung iſt alſo die

1) Alſo nicht etwa bloß das Selbſtbewußtſein, wie Billroth thut, Religionsphiloſ. 1837. S. 65 ff. nach dem Vorgang von Weiße, die Idee der Gottheit, S. 255 f. Ohne den Begriff der perſönlichen Liebe wird man nie auf die chriſtliche Trinität kommen.

mit der Zeit selbst eintretende Herausſetzung und Manifeſtation der im Sohne ewig gegebenen Welt in Zeit und Raum. Das Daſein der Welt und eben damit das Verhältniß Gottes zur Welt, iſt alſo kein unmittelbares, wie der Pantheismus es faßt, ſondern ein durch den Sohn vermitteltes (πάντα δι αὐτοῦ ἐγένετο), aber deſſen ungeachtet weſentliches, eben ein wahrhaft freies, kein willkührliches, wie der Supranaturalismus es äußerlich faßt. Der Zweck der Weltſchöpfung iſt die Offenbarung Gottes, wenn gleich nicht für ihn ſelbſt, weil er ſich ja im Sohne ewig offenbar iſt, ſondern für die Welt ſelbſt. Vollkommen nun kann ſich Gott bloß in einem ihm ähnlichen Weſen offenbaren, und dieſes iſt der Menſch, in welchem die ſchöpferiſche Liebe Gottes culminirt. Iſt der Menſch Gottes Ebenbild, ſo müſſen ihm auch jene Momente des göttlichen Weſens mitgetheilt, d. h. er muß mit Bewußtſein und Freiheit, mit Vernunft und Wille begabt ſein [1]). Während nun aber das göttliche Weſen abſolut vorausſetzungslos iſt, ſo hat der Menſch als Creatur den Grund ſeines Daſeins nicht in ſich, ſondern im Schöpfer. Wäre er wie Gott abſolut, ſo wäre Gott nicht ſein Schöpfer; beſäße er aber gar keine Selbſtſtändigkeit, ſo würde ſich Gott in ihm nicht als ſeinem Ebenbilde offenbaren können, der Menſch wäre bloß Attribut Gottes. Ferner, in Gott ſind die einzelnen Momente der Freiheit und des Selbſtbewußtſeins in abſoluter Simultanität geſetzt, weil Gott als das Abſolute keiner weiteren Entwicklung bedarf. In dem Menſchen aber als dem endlichen, mithin in der Zeit ſich entwickelnden Weſen können jene Momente nur in der Form der Zeit, d. h. nach einander auftreten, d. h. ſie müſſen ſich ſtufenweiſe entwickeln. Eine anerſchaffene fertige Freiheit wi-

1) Vgl. über die Nothwendigkeit perſönlicher, alſo freier Weſen, damit die Welt eine Offenbarung Gottes heißen könne, manche ſchöne Bemerkungen in J. Müllers Buch über die Sünde I. S. 445 f. und Dr. Ernſt Sartorius, die Lehre von der heil. Liebe, oder Grundzüge der evangel. kirchlichen Moraltheologie. Stuttg. 1840. Abth. I. S. 32 ff.

derſpricht ihrem Begriff. Wie Gott ſelbſt ſich ewig zu dem macht, was er iſt, d. h. ſich fortwährend reproducirt, als Gott erweiſt, ſo muß der Menſch, nur eben in Form der endlichen Entwicklung, ſich als das ſelbſt ſetzen und beſtätigen, als was ihn Gott erſchaffen hat, d. h. er muß die ihm anerſchaffene potenzielle Freiheit realiſiren, damit ſo das Ebenbild Gottes zugleich ſeine eigene That ſei. Das erſte Moment der Freiheit nun iſt die Indifferenz, das arbitrium, gewöhnlich, obwol nicht ganz richtig, liberum arbitrium genannt. Dieß iſt die Freiheit als Anlage, die formale Freiheit, die Möglichkeit des So und Andersſeins, die noch nicht bethätigte Macht der Selbſtentſcheidung für das Gute wie für das Böſe, oder die Wahlfreiheit. Dieſer Zuſtand in ſeiner urſprünglichen Reinheit genommen iſt der Zuſtand der Unſchuld, der eben ſo fern von thieriſcher Brutalität als von ethiſcher Vollkommenheit zu denken iſt. Der Menſch war gut, weil der gute Gott nur Gutes ſchaffen kann; aber hatte ſich noch nicht als gut bewährt, ſeine Güte war nicht zugleich die That ſeiner ſittlichen Selbſtbeſtimmung, ſondern bloß eine anerſchaffene, die Güte eines Kindes, wenn man die Erbſünde von dieſem hinwegdenkt, d. h. bewußtloſe Unſchuld [1]), unmittelbare Gemeinſchaft mit Gott. Dieſe muß zur bewußten Vermittlung, zur ſelbſtgeſchaffenen Gemeinſchaft, die formale Freiheit zur materialen werden [2]).

1) Vgl. Billroth, Religionsphiloſ. 1837. S. 87 ff. Göſchel, Beiträge zur ſpeculat. Philoſ. von Gott und dem Menſchen und dem Gottmenſchen 1838. S. 200 ff. Sartorius, die Lehre von der h. Liebe. I. S. 32 ff., der ſich jedoch der altkirchlichen Vorſtellung vom Urzuſtande etwas zu ſehr nähert.

2) Hinſichtlich der näheren Entwicklung des Freiheitsbegriffs, wovon uns hier bloß die Hauptmomente angehen, verweiſe ich auf folgende Schriften: K. Ph. Fiſcher, die Freiheit des menſchlichen Willens im Fortſchritte ihrer Momente. Tüb. 1833., vgl. deſſen Metaphyſik 1834. S. 107 f. 261 f. und Recenſion der bekannten Romangſchen Schrift in Fichte's ſpecul. Zeitſchr. 1839.; Weiße, Recenſ. derſelben Schrift in den Heidelberg. Jahrb. 1836. Nr. 62—65. vgl. deſſen Idee der Gottheit, S. 282 ff.; Göſchel, Berliner Jahrbücher 1838.

Dazu war nöthig, daß der Mensch sich in seinem Unterschiede von Gott erfaßte, denn sonst ist kein Selbstbewußtsein möglich. Diesen Unterschied hätte er aber alsobald wieder aufheben, seinen eigenen Willen dem göttlichen unterordnen sollen, — und dieß wäre der natürliche, ordnungsmäßige Gang der Entwicklung gewesen. Es ist demnach nicht die Wirklichkeit, sondern bloß die Möglichkeit des Bösen als nothwendig anzusehen, d. h. die Erkenntniß des Unterschiedes von Gott und der Möglichkeit, auf seinem eigenen Willen zu beharren, jenen Unterschied zu fixiren [1]). Statt dessen hat nun der Mensch, wie die Erfahrung und unser Selbstbewußtsein lehrt, dem objectiven Gesetz, als dem Ausdruck des göttlichen Willens und

Nr. 93.; 1835. Mai Nr. 87., Novemb. Nr. 83. (wo sich manche geistreiche, obwol bloß aphoristische Andeutungen über diesen Gegenstand finden); dessen Beiträge zur specul. Philos. u. s. w. S. 19 ff. 200 ff.; Daub, Darstellung und Beurtheilung der Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit. 1834. (vgl. die Recens. von Rosenkranz, Berliner Jahrb. 1835. Januar Nr. 1. 2) und die betreffenden Abschnitte in seinen ethischen Vorlesungen; Passavant, Von der Freiheit des Willens und dem Entwicklungsgesetze des Menschen. 1835.; Sigwart, Ueber das Problem von der Freiheit u. s. w. Tüb. Zeitschr. f. Th. 1839. H. 3.; besonders aber Billroth, Religionsphilos. S. 66. 76 ff. 86 ff. und J. Müller, Die christl. Lehre von der Sünde. I. S. 403 ff. 534 ff. Die von Billroth und Müller gegebene Entwicklung des schwierigen Begriffs sagt mir am meisten zu.

1) Im Gegensatz gegen die pantheistischen Ehrenretter des Sündenfalls sagt Göschel, Beiträge z. spec. Philos. u. s. w. S. 19. ganz richtig: „Die Willkühr ist nur als Möglichkeit, nur als Negation zum Begriffe der menschlichen Freiheit und ihrer Entwicklung nothwendig und wesentlich; der Sündenfall ist aber der Act, wodurch die Willkühr aus dieser ihrer begrifflichen Stellung zur Freiheit verrückt, die Möglichkeit verwirklicht, die Negation zur positiven Geltung erhoben werden soll. Folglich ist der Sündenfall zur Entwicklung der menschlichen Freiheit nicht allein nicht nothwendig, sondern dieser so zuwiderlaufend, daß durch die Sünde die Freiheit auch in ihrem Begriffe vernichtet und verkehrt wird." Vgl. S. 22., wo die nämliche Schlußfolge auf die Entwicklung des Selbstbewußtseins angewandt ist (s. auch S. 197 ff.).

Wesens sich nicht untergeordnet, er beharrte auf dem Unterschiede, — und mit dieser Fixirung seiner Besonderheit war die Selbstsucht, d. h. das Böse gegeben [1]), das sofort nach der wesentlichen Einheit aller Menschen auch auf alle überging. Der Wille ist damit freilich aus der Indifferenz in die Differenz getreten, er hat sich für das Böse entschieden. Denn indifferent ist der Wille nur vor aller That, durch die That entscheidet er sich, eignet sich das Gewollte, also hier das Böse an. Aber dennoch ist die Freiheit als Anlage, das arbitrium so wenig als das göttliche Ebenbild selbst völlig aufgehoben. Wahlfreiheit ist dem Menschen wenigstens in einem bestimmten Maaße so gewiß übrig gelassen, als sich in ihm σάρξ und πνεῦμα gegenüberstehen. Wäre die Freiheit in Folge der Sünde ganz verschwunden, so daß die göttliche Gnade ein völlig passives Object vorfände, so verlöre die Gnade selbst alle sittliche Bedeutung. Wird der Begriff der Selbstthat ganz ausgeschlossen, so können die menschlichen Handlungen in keiner Weise mehr sittlich genannt werden. Die Wahlfreiheit des gefallenen Menschen verhält sich aber zu der ursprünglichen Wahlfreiheit, wie die Unschuld des gefallenen Kindes zu der ursprünglichen Unschuld. In jedem Menschen wiederholt sich der ursprüngliche Sündenfall, indem er der σάρξ nachgibt, während er ihr doch bis auf einen gewissen Grad widerstreben, sie, wenn auch nie völlig unterdrücken, so doch bekämpfen kann, wie das 7te Kap. des Römerbriefs zeigt, welches nach allen neueren Exegeten auf den Nichtwiedergebornen zu beziehen ist [2]). Daher ist die Nichtannahme des Evangeliums des Menschen eigene Schuld, Matth. 23, 37. Joh. 12, 37. 47. 15, 22. Röm. 1, 21 ff. 9, 30 ff. 10, 21. 11, 22. — Der in uns wirkenden Sünde nun steht nicht

1) „Das Wesen der Liebe ist Entselbstigung, so wie das der Sünde Verselbstigung." Sartorius a. a. O. S. 63.

2) Uebrigens muß man Augustin und den Reformatoren zugestehen, daß sich ganz ähnliche Kämpfe auch im Wiedergebornen so gewiß wiederholen, als das sündliche Princip auch nach der Wiedergeburt noch fortwirkt.

bloß die allgemeine Offenbarung Gottes, die sich subjectiv im νοῦς, in der selbstbewußten, die Uridee des Absoluten vernehmenden Vernunft und im Gewissen ausprägt, sondern innerhalb der Christenheit auch die besondere Offenbarung, die Gnade Gottes in Christo entgegen, welche die Macht der Sünde immer mehr zu brechen und dem durch sie zum πνεῦμα gesteigerten νοῦς die alleinige Herrschaft einzuräumen strebt. Alle diejenigen Sünden, welche vor dem Eintritt einer näheren Erkenntniß dieser erlösenden Gnade begangen werden, also auch die in diesem Gebiete relativ wissentlichen und vorsätzlichen Sünden, als deren Spitze die Lästerung des Menschensohnes zu betrachten ist, tragen vorherrschend (nicht durchaus) den Charakter der ἄγνοια (Joh. 15, 22.) an sich, und können nach Matth. 12. alle vergeben werden, weil sie die Bedingung der Vergebung, die Buße, nicht ausschließen, sondern von der einmal eingetretenen vollen Erkenntniß des Unrechts nur noch ein Schritt zur Buße ist. Ganz anders aber verhält es sich mit denjenigen Sünden, die nach einer klaren Erkenntniß und theilweisen Erfahrung der Gnadengüter begangen werden. Da der Grad der Strafbarkeit sich natürlich nach dem Maaße der Erkenntniß richtet, so müssen diese Sünden, weil gegen besseres Wissen und Gewissen begangen, offenbar auch am meisten strafbar sein. Damit haben wir das Gebiet der Todsünden im engeren Sinne (1 Joh. 5, 16.) betreten und in diesem Gebiete ist die Geistesläſterung das furchtbare Ende. Sie ist aber nicht bloß schlechtweg als bewußtes Widerstreben gegen den Gottesgeist zu fassen, sondern näher als das endliche Resultat eines langen Kampfes gegen die eindringendsten Ermahnungen des klar erkannten Gnadengeistes. Selige Erfahrungen der erlösenden Liebe sind in dem Geistesläſterer vorangegangen, aber den letzten furchtbaren Widerstand, seine innerste Lieblingsneigung will er nicht überwinden. Weil er sich so hoch begnadigt weiß und auch von Andern dafür gehalten, von Vielen vielleicht als halber Apostel, als inbrünstiger Beter, als hinreißender geistlicher Redner angestaunt wird, läßt er sich gehen

und nährt ruhig die Schlange in seinem Busen. Der Geist Gottes, der allein Wiedergeburt will, ermahnt ihn zuerst sanft und liebevoll, dann ernst und drohend. Es kommt zum letzten furchtbaren Kampfe zwischen Fleisch und Geist, welchen uns nachher Spiera mit erschütternder Anschaulichkeit schildern wird; lange, vielleicht Jahre lang schwankt der Sieg, endlich aber wird der Geist nicht nur betrübt und gedämpft, sondern, nachdem er alle seine Wirkungen erschöpft hat, auch aus dem letzten Stück Landes höhnisch verwiesen und dieß dem Bösen eingeräumt. Damit ist jener Sünder zum unversöhnten und unversöhnlichen Sünder wider den heil. Geist geworden; er hat empörerisch Fleisch und Geist, Gott und Satan vertauscht, indem er dem letzteren gab, was dem ersteren gebührte; mit dem Geiste selbst hat er auch jeden Weg, zu ihm zu gelangen, alle seine Wirkungen, Buße und Glauben in sich vernichtet. Mit jenem Siege ist zunächst Stille, aber schauerliche Stille und Oede eingetreten. In sich selbst zerrissen, rafft er sich wieder auf; aber der neue Kampf ist nun nicht mehr ein Kampf zwischen zweien, von denen ungewiß ist, welcher Sieger sein wird, sondern die ohnmächtige Wuth der bis zum Wahnsinn gesteigerten Selbstsucht gegen den Geist, der ihn nicht mehr überwinden kann, wenn er nicht die von ihm selbst gesetzte Ordnung des Heils aufheben und den freien Proceß der Wiedergeburt zu einem mechanischen Naturproceß umwandeln will. Die Unvergeblichkeit dieser Sünde leuchtet von selbst ein. Sie ist unvergeblich nicht etwa, weil Gott sie nicht vergeben will, sondern weil der Lästerer nichts von Vergebung wissen will, vielmehr sich in empörerischem Egoismus in sich selbst abschließt und den heiligen Geist, den Geist der Wahrheit, der Liebe und der Seligkeit, so viel an ihm ist, fortwährend negirt, obwol er ihn nie absolut negiren kann, was gerade seine Unseligkeit ausmacht.

Somit haben wir denn den Begriff der unvergeblichen Sünde gerechtfertigt, der freilich nur auf dem Standpunkte der Freiheit und zwar nicht der Freiheit, von welcher auch pan-

theistische Systeme reden, sondern der Freiheit einen Sinn hat, welche die Möglichkeit eines finalen Widerstandes gegen die Gnade in sich schließt. Derselbe Begriff ergibt sich aber auch noch auf einfacherem Wege durch die Betrachtung des Entwicklungsgesetzes, dem auch die Freiheit, wie alle geistigen Potenzen, unterworfen ist. Wie nämlich die anerschaffene Wahlfreiheit in der rechten Weise angewandt, allmählich zu der mit Nothwendigkeit gepaarten Freiheit, zu der seligen Freiheit der Kinder Gottes wird, wo man das Böse nicht mehr thun kann, weil man es nicht thun will[1]); so läuft nach dem gleichen Entwicklungsgesetze die verkehrt angewandte formale Freiheit, consequent verfolgt, zuletzt in die entgegengesetzte Nothwendigkeit aus, wo man das Gute nicht thun kann, weil man es nicht will. Diese äußerste Spitze des Bösen, d. h. die Lästerung des h. Geistes ist eine nothwendige Voraussetzung des ethischen Charakters der christlichen Religion.

1) Dieß ist dann erst die wahre Freiheit, die realisirte Liebe zu Gott. Deo servire vera libertas est, sagt Augustin. Ganz richtig hat auch Göthe diese Freiheit geschildert, wenn er die Iphigenie sagen läßt:

Von Jugend auf hab ich gelernt gehorchen
Erst meinen Eltern und dann einer Gottheit,
Und folgsam fühlt' ich immer meine Seele
Am schönsten frei.

Derselbe sagt in den Gesprächen mit Eckermann Bd. I. S. 307.: „Nicht das macht frei, daß wir nichts über uns anerkennen wollen, sondern eben daß wir etwas verehren (und lieben), das über uns ist. Denn indem wir es verehren, heben wir uns zu ihm hinauf und legen durch unsere Anerkennung an den Tag, daß wir selber das Höhere in uns tragen und werth sind, seines Gleichen zu sein. Ich bin bei meinen Reisen oft auf norddeutsche Kaufleute gestoßen, welche glaubten, meines Gleichen zu sein, wenn sie sich roh zu mir an den Tisch setzten. Dadurch waren sie es nicht, allein sie wären es gewesen, wenn sie mich hätten zu schätzen und zu behandeln gewußt." „Ich bin nur da frei, sagt Steffens (Relig. Philosophie Th. II. S. 164.), wo das Gesetz aufhört, mir Gesetz zu sein und reine Aeußerung des unbedingten Willens wird, d. h. da wo ich völlig mit Gott eins bin." Es leuchtet von selbst ein, was sich aus diesen Stellen für das Gegentheil ergibt, um deß willen ich sie angeführt habe.

Nun fragt es sich zunächst, wie diese Sünde psychologisch zu denken sei, welche Frage genau zusammenhängt, oder eigentlich dieselbe ist mit der Frage nach dem Zustande der Verdammten. Denn im strengsten Sinne verdammt ist nur der Geistesläſterer.

2) Ist die Läſterung des h. Geistes, d. h. die äußerste Spitze des Bösen als Haß oder als Indifferenz zu denken?

Diese Frage ist neuerdings durch die beiden interessanten Aufsätze von Grashof und Gurlitt in Anregung gebracht worden. Während Grashof und nach ihm mit einigen verbessernden Modificationen und näheren Bestimmungen Tholuck zu beweisen suchten, daß jene Sünde nur als äußerster Haß zu denken sei, hat sich Gurlitt und nach ihm Nitzsch für das Gegentheil entschieden. Wir müssen vorerst die Gründe beider Parteien anhören. Der Hauptinhalt der Auseinandersetzung von Grashof[1]) ist folgender: Jede Sünde und Zurechnung setzt nothwendig einen gewissen Grad von Erkenntniß und Selbstbestimmung voraus, und je heller die Erkenntniß, je freier die Selbstbestimmung, desto größer die Sünde und umgekehrt, nach Stellen, wie Luc. 12, 47 f. Matth. 11, 22 — 24. 2 Petr. 2, 20 f. Hebr. 10, 26 ff. Folglich ist die Sünde wider den h. Geist nur denkbar auf dem Culminationspunkte der Erkenntniß und der Willensunabhängigkeit[2]), wo man das deutlich erkannte Böse selbstständig wählt und thut[3]). Sie gibt sich demnach kund als «die mit dem vollen, klaren Bewußtsein von der ewigen Wahrheit verbundene, aus entschiedenem Hasse gegen das Gute, als solches, hervorgehende und vermittelst eines völlig unabhängigen Willensentschlusses bewirkte Verunglimpfung, Läſterung Gottes in seiner heiligen Vollkommenheit»[4]).

1) S. 961 ff. des angeführten Aufsatzes in den Stud. u. Krit. 1833.
2) S. 967.
3) S. 968.
4) S. 968.

Gurlitt findet nun in der Forderung eines Hasses, der auf der einen Seite mit vollkommener Erkenntniß, auf der andern mit freier Selbstbestimmung verbunden sei, einen innern Widerspruch. Denn der Haß ist, sagt Gurlitt, immer ein Widerstreben des Geistes gegen eine Beschränkung, oder Gefährdung des Lebens, wie die Liebe ein Hinstreben zu dem, was eine Erweiterung oder Erhöhung des Lebens bietet. Nun läßt sich zwar der Haß gegen das Gute mit einer deutlichen Erkenntniß des Guten und seiner verpflichtenden Kraft verbunden denken; aber nicht mit freier Selbstbestimmung; denn diese findet nur da Statt, wo man nach einer deutlicher oder dunkler gedachten Grundansicht von den Dingen, nicht nach Stimmung und Laune handelt; wo man so handelt, daß man auch bei nüchterner Recapitulation dessen, was man gewollt, und ins Werk gesetzt hat, damit zufrieden bleibt. Wie kann nun aber ein Mensch mit nüchternen Sinnen sein Widerstreben gegen das Gute billigen, wo er doch erkennt, daß er verflichtet ist, dasselbe anzunehmen und zu üben? Er könnte diesem: ich soll nur entgegensetzen ein: ich will nicht, und das wäre das Produkt des Eigensinnes, der immer auf einen gebundenen, unfreien Zustand deutet, und in diesem Falle kann also von freier Selbstbestimmung nicht die Rede sein, — oder man ginge von der Annahme aus, daß der eigene Wille eben so viel und mehr bedeute, als der göttliche Wille, der jenes Soll ausspricht. — Dieses aber hieße die verpflichtende Kraft des Guten läugnen, was der Voraussetzung zufolge nicht geschehen darf. Indessen das Bisherige gilt von dem Hasse gegen das Gute nur in so weit, als er ein Widerstreben gegen Beschränkungen des individuellen Lebens ist. Nun ist aber der Fall denkbar, daß einer das Gute haßt, weil er darin eine feindselige Beengung der menschlichen Freiheit erblickt. Ein solches Widerstreben entstände dann aus freiem Grundsatz, also mit freier Selbstbestimmung. Aber nun wäre wieder keine deutliche Erkenntniß, kein volles klares Bewußtsein der Wahrheit vorauszusetzen. Sonst müßte man ja sehen, daß das Gute

die gemeinsamen menschlichen Interessen nicht gefährdet, sondern fördert. Ueberdieß ist Haß gegen das Gute aus Mitgefühl etwas, was sich in sich selbst widerspricht, und daher immer auf Mißverstand beruhen muß. Oder ist jenes Mitgefühl, jenes Hinaussehen über die Schranken des individuellen Daseins nicht bereits selbst etwas Gutes? Daraus ergiebt sich denn, quod erat demonstrandum: Haß gegen das Gute, deutliche Erkenntniß des Guten in seiner verpflichtenden Kraft und freie Selbstbestimmung sind unvereinbare Dinge, aus denen sich kein Zustand eines lebendigen Menschen construiren läßt [1]). —

So weit die Polemik gegen Grashof, die übrigens theilweise auf einem Mißverständnisse beruht. Denn offenbar setzt Gurl. hier bei Grash. einen Begriff der Freiheit voraus, den dieser ausdrücklich bekämpft, nämlich den augustinischen der wahren Freiheit. Grash. sagt aber [2]): «daß nun der Wille bei keinem Menschen wirklich frei sei, ist eine Thatsache, die Niemand läugnet; aber eben so gewiß ist es, daß überall, wo eine Sünde soll begangen werden können, ein gewisser Grad von selbstständiger Willensbestimmung vorhanden sein müsse, weil ein gänzliches Fehlen derselben alle Imputation aufheben würde." Aber allerdings vermißt man auch bei Grash. durchaus einen scharfen und genügenden Begriff der freien Willensbestimmung, denn der S. 967. aufgestellte leidet an einem innern Widerspruch, wie Tholuck [3]) gezeigt hat; und ebenso hat er vergessen, das Moment der Täuschung, der verschuldeten Selbstverblendung hervorzuheben, die bei aller Klarheit der Erkenntniß immer im Bösen enthalten ist. Denn darin hat Gurl. allerdings Recht, daß ein böser Wille nicht zur That werden kann, ohne vorher die Erkenntniß getrübt zu haben. Aber die Sünde deckt das Auge des Gewissens selbst zu und hascht dann, wie Lavater sagt, ihre Beute im Dunkeln.

1) Stud. u. Krit. 1834. S. 600—602.

2) S. 962.

3) Vermischte Schriften Th. II. S. 466.

Doch wir wollen nun den positiven Theil der ganz neuen [1]) und sehr scheinbaren Ansicht Gurl. anhören. Er sagt S. 602 ff.:

Es ist sehr zu bezweifeln, ob man die vollendete Sündhaftigkeit überhaupt als Haß gegen das Gute bezeichnen dürfe. Indem man sich die reine Liebe zum Guten als Vollendung der göttlichen Gesinnung denkt, glaubt man den reinen Haß gegen das Gute als die Vollendung der ungöttlichen Gesinnung bezeichnen zu müssen. Dieß beruht aber auf der irrigen Ansicht, daß Haß und Liebe sich contradictorisch entgegengesetzt seien. Denn obwol beide in ihren Richtungen aufs Entschiedenste divergiren, so sind sie doch in ihrem Wesen verwandt, indem ja der Haß seinem Gegenstande, ebenso wie die Liebe, eine Realität, einen Werth, eine Bedeutsamkeit zuerkennt. Der Unterschied ist nur der, daß der Haß jene Realität und Bedeutsamkeit des Gegenstandes von sich fern zu halten und zu vernichten, die Liebe aber dieselbe zu erhalten, zu erhöhen und sich anzueignen strebt. — Den einseitigen, ohnmächtigen Böse-wicht haßt man gar nicht, man bedauert und verachtet ihn bloß, wie Göthe mit Recht vom Teufel sagt: Ein Kerl, den alle Menschen hassen, der muß was sein. Diese Verwandtschaft des Hasses und der Liebe zeigt sich noch deutlicher, wenn man bedenkt, daß es möglich ist, denselben Gegenstand in dem einen Augenblick zu hassen, und in dem andern zu lieben, ohne daß man in seinem Urtheile über den Werth desselben das Geringste verändert, bloß weil man seine Stellung gegen denselben verändert hat. Dem Geldgierigen z. B. ist das Geld ein Gegenstand der Liebe, wo es sich ihm zugänglich und erreichbar zeigt; wo er sich aber vom Besitze desselben ausgeschlossen sieht, wird es ihm ein Gegenstand des Hasses, zunächst des Neides, der

1) Zwar hat schon de la Mennais in seinem merkwürdigen Buche: Essai sur l'indifference en matière de religion 1817 ff. mit dem Motto: Impius cum in profundum venerit... contemnit, prov. 18, 3. den Indifferentismus als das Schlimmste darzustellen gesucht, dem er die Gluth der Liebe und des Hasses entgegenstellt; aber meines Wissens ohne Anwendung auf unsere Stelle.

aber nur eine besondere Erscheinung der ganzen, nach Vernichtung strebenden Gesinnung ist, die wir Haß zu nennen pflegen. Wer also das Gute haßt, der erkennt ihm noch Bedeutsamkeit und Macht zu, fühlt sich durch dasselbe beherrscht und gebunden, und das kann nur geschehen, indem noch etwas in ihm, nämlich das Gewissen, für das Gute redet, und so einen Widerstreit zwischen Sollen und Wollen fühlbar macht. Wo aber noch das Gewissen redet, da ist auch noch ein Schimmer des Guten vorhanden. Wir müssen also einen Zustand suchen, wo das Gewissen völlig beseitigt ist. Dieß ist nur da möglich, wo der Mensch bei sich ausgemacht hat, daß das Gute überhaupt nichts, daß der ganze Unterschied zwischen gut und bös eine leere Menschenerfindung sei, daß es also kein Gesetz gebe, sondern jeder frei und ungehindert thun dürfe, wozu er Neigung und Vermögen habe. Man muß also das Gute durchaus verläugnen, sonst wird man des bösen Gewissens nicht los. Nun hält man nach seiner Meinung mit vollem Rechte alle diejenigen, welche von dem Guten reden und rühmen, und es in ihrem eigenen Leben darstellen wollen, entweder für aberwitzige Thoren, die einem Phantom nachjagen, und darüber die handgreiflichsten Vortheile verscherzen, oder für verschmitzte Heuchler, die unter der Maske der Narrheit ihre pfiffigen Anschläge desto besser auszuführen gedenken. Selbst was in der eigenen Brust noch übrig ist von Regungen des Gewissens (? dieses soll ja nach dem Vorigen völlig vernichtet sein!), erklärt man entschieden für Nachklänge früh eingesogener Vorurtheile, für kindischen Unverstand und Aberglauben, dessen man sich billig zu schämen habe. Da ist freilich keine Bekehrung möglich; denn die Furcht des Herrn und die Erkenntniß der Sünde ist der Weisheit Anfang, und ein solcher Mensch fürchtet keinen Herrn mehr: er ist sich selbst sein eigner Herr, und eine Sünde gibt es für ihn gar nicht. Daß ein solcher Zustand wirklich in der Welt vorkommt, ist als ausgemacht anzunehmen. Eine andere, und nur hypothetisch zu beantwortende Frage ist die, ob dieser Zustand durchaus in alle Ewigkeit

dauern müsse, oder wieder aufhören und dann auch wieder Rettung eintreten könne. — Dieser Zustand nun bildet den vollkommenen Gegensatz gegen die Liebe, in ihm muß die Liebe zum Guten, und zugleich der Haß gegen das Gute spurlos untergehn; an die Stelle beider tritt die Indifferenz, aber freilich nicht die Indifferenz aus Trägheit und Unwissenheit, wo der Mensch sich noch nicht entschieden, noch keine Partei genommen hat, sondern die Indifferenz aus Grundsatz und Ueberzeugung, die Verachtung, welche ihren Gegenstand als nicht existirend betrachtet, und gar keine Rücksicht auf ihn nimmt. Bei dieser äußersten Sünde nun ist freie Selbstbestimmung durchaus nöthig. Denn nur dann, wenn der Mensch nicht bloß in Leidenschaft und Umnebelung der Gedanken, sondern bei klarer, ruhiger Ueberlegung sich vom Guten lossagt, ist er für die Anstalten zu seiner Bekehrung unzugänglich. Hinsichtlich der Erkenntniß aber ist eine bedeutende Einschränkung nöthig. Mißverstand ist freilich auszuschließen; der Mensch muß recht gut wissen, daß dasjenige, was er nicht gelten lassen will, wirklich das Gute sei, was alle Welt unter diesem Namen meint. Allein dieß ist auch Alles. Eine wahrhaft erschöpfende Erkenntniß in dieser Hinsicht müßte nothwendig die Liebe zum Guten nach sich ziehen. (Joh. 17, 3.) Die Stelle Luc. 12, 47 f. ist nicht dagegen; denn wenn auch der Knecht, der seines Herrn Willen weiß, und ihn nicht thut, strafbarer ist, als der, der ihn nicht weiß, so hindert dieß nicht, anzunehmen, daß ein dritter noch strafbarer sei, welcher von dem Willen seines Herrn, ja überhaupt von seinem Herrn nichts wissen will. Hiernach spricht Gurl.[1]) das Resultat mit folgenden Worten aus: «Die Blasphemie des h. Geistes geht hervor aus einem Zustande völliger Unbußfertigkeit, wo man mit vollem Bewußtsein und mit Entschiedenheit die Realität des Guten läugnet, wiewol man keineswegs der günstigen Gelegenheit entbehrte,

1) S. 609.

sich von der Realität und überhaupt von der wahren Natur des Guten zu überzeugen; und sie besteht darin, daß man Alles, was Offenbarung des heil. Geistes in Wort und Leben ist, für aberwitzige Thorheit achtet, weil man eben mit der Realität des Guten insgemein auch die Existenz des heil. Geistes, der das Gute schafft, für ein Unding hält.» Schließlich wendet der Verfasser seine Ansicht auf Matth. 12. und Hebr. 10. an, und sucht zu zeigen, daß die Pharisäer mit jenem Ausspruche den Herrn geradezu für verrückt und wahnsinnig, für das blinde Werkzeug einer fremden Macht des Betrugs, nicht aber für einen gottlosen, satanischen Menschen erklären wollten. Ebenso sei Hebr. 10. von solchen die Rede, welche die Wahrheit, zu der sie sich eine Weile bekannt haben, hinterher ganz verwerfen, für erlogen und falsch erklären, und mit ihr nichts mehr wollen zu schaffen haben.

Dieser Ansicht stimmt Nitzsch bei. «Erst auf der Spitze des gehässigen Widerstandes gegen den Geist der Wahrheit wird die Sünde jenes Abfalls zu denken sein; da, wo der heiße Brand in den kalten übergeht, und letzterer immer für eine solche letzte Indifferenz gegen Gutes und Böses gelten müssen, wie sie Gurl. darzustellen versucht»[1]). Er bleibt sich aber nicht ganz consequent, oder ist wenigstens sehr ungenau, indem er in der angeführten Stelle das Wort gehässig braucht und unmittelbar vorher von einer in Haß sich verkehrenden Liebe spricht, S. 275. die Lästerung «den Ausdruck und die Reife der gehässigen Verachtung» nennt, und ebenso S. 272. den Ausdruck «gehässigste Falschheit» auf die fragliche Sünde anwendet. Auch verträgt sich mit den einzelnen Bestimmungen dieses Zustandes bei Gurl. nicht die Aeußerung Nitzsch's S. 210.: «die durch die Sünde, die im Fleische wohnt, verkehrte Ordnung der Dinge hört, so wie sie an sich unzerstörbar bleibt, niemals auf, sich dem sündigen Menschen entgegen-

1) Syst. S. 277. (4. A.).

zustellen. Nicht nur wird er in seiner sittlichen Natur erhalten, sondern auch» u. s. w. Das Letztere kann man kaum von dem sagen, der kein Gewissen und keine Spur von Gefühl mehr haben soll (s. unten.). Tholuck dagegen hat die Ansicht von Grash., die auch bis auf Gurl. allein herrschend war, in dem angeführten Aufsatze, und in seinem Commentar zu Hebr. 10, 26. psychologisch und exegetisch zu rechtfertigen und weiter zu begründen gesucht. Wir, die wir allerdings in der Grundansicht ihm beistimmen müssen, werden in der folgenden Entwicklung noch auf mehrere der geistreichen Gedanken zurückkommen, die er zur Lösung dieses schwierigen Problems am bezeichneten Orte mitgetheilt hat.

Wir müssen vor Allem bei der Beantwortung dieser zweiten Frage vom Begriffe des Bösen ausgehn, um zunächst die Unhaltbarkeit des Grundes zu zeigen, den diese neuere Hypothese gegen die bisherige Ansicht vorgebracht hat und woraus sie selbst entstanden ist. Das Böse ist der reale Gegensatz gegen das Gute, mithin gegen den göttlichen Willen, welcher die absolute Erscheinung des Guten ist, eine Definition, womit gewiß Jeder einverstanden sein kann. Daraus folgt, daß es nicht außerhalb des Guten und ohne dasselbe ist, denn jede Negation setzt die Position als die nothwendige Bedingung ihrer Existenz voraus. Ist aber so das Böse gegen das wahrhaft Wirkliche und Vernünftige gerichtet, so ist es in sich selbst die Unvernunft, das Nichtwirkliche, das nur am Guten und durch das Gute ist [1]), und die Kirche hat daher stets den manichäischen und Flacianischen Irrthum, als sei das Böse etwas Substantielles, abgewiesen. Dieß thut selbst die Form. Concordiae, die sonst bekanntlich die stärksten Ausdrücke über das Verderben der menschlichen Natur braucht, ja den Menschen sogar truncus und lapis nennt, aber wol nur, weil sie bloß den Unterschied

1) Vgl. Augustin Op. imperf. c. Jul. I. c. 112. Pseudo-Dionys. Areopagita de div. nominibus c. 4. Müller, d. chr. L. v. d. S. I. 278 ff.

von Passivität und Activität kennt, und in der letzteren nicht die Spontaneität oder Thätigkeit aus sich heraus von der Receptivität zu unterscheiden weiß, welche, um Spontaneität zu werden, das Hinzutreten einer andern Kraft (der göttlichen Gnade) voraussetzt. Denn gegen den Manichäismus behauptet sie ausdrücklich, das originale peccatum non quiddam esse in natura vel extra naturam corrupti hominis per se subsistens; und weiter unten: hominis natura non penitus deleta, abolita, aut in aliam substantiam genere aut specie diversam, id est, quae secundum suam essentiam non sit similis nostrae naturae, atque ita nobiscum non unius essentiae sit, transmutata est [1]).

Im letzteren Falle könnte ja auch nicht mehr von einer Erlösung, sondern bloß von einer absoluten Neuschöpfung des Menschen die Rede sein, und Gott könnte den Menschen, wenn seine Substanz vergiftet und eine andere geworden wäre, vermöge seiner Heiligkeit unmöglich lieben. Das Böse ist daher nicht eine Vernichtung der sittlichen Kräfte und Anlagen, sondern eine Verkehrung und Trennung derselben, so daß sie aus dem aequale temperamentum in Disharmonie traten, die einzelnen untergeordneten Vermögen, besonders die Sinnlichkeit vom Geiste, sich emancipirten und die Herrschaft über die höheren anmaaßten (1 Kor. 12, 15 ff.). Das Böse ist also eine verkehrte Richtung des Willens, der sich, statt dem göttlichen Willen, seinem Urquelle, zuzuwenden und in ihm sein Leben und seine Freiheit zu finden, vielmehr von ihm abwendet, und in dieser Fixirung und Isolirung seiner Besonderheit sich selbst Norm und Gesetz und so Gott gleich sein will. Der Böse hat daher, um böse zu sein, gute Kräfte nöthig, weil man nur mit wirklichen Kräften wirken kann, und das Böse an und für sich, als bloße Negation und Privation, eben keine wirkliche Kräfte hat. So braucht der Böse Verstand, Klugheit, Phantasie, Gedächtniß, Gefühle der verschiedensten

1) p. 644. (ed. Hase).

Art, Tapferkeit u. ſ. f., abgeſehen von dem äußeren Material, beſonders den Gliedern des Körpers, wodurch er ſeine Handlungen ausführt, und die eben ſo gut von Gott kommen, als jene geiſtigen Fähigkeiten [1]). Daß dieß auch die Anſicht der heil. Schrift ſei, geht ſchon daraus hervor, daß ſie die Auflöſung der durch die Sünde entſtandenen Disharmonie durch ἀπολύτρωσις bezeichnet, was auf einen bloß gebundenen, nicht ſubſtanziell verdorbenen Zuſtand deutet; ſodann, daß ſie dem Chriſten Haß und Liebe zugleich zuſchreibt, nur in verſchiedener Beziehung. Luc. 14, 26. Joh. 12, 25. (vgl. Matth. 10, 39. Luc. 9, 24.). Das μισεῖν heißt in dieſen Stellen ſo wenig als 1 Joh. 2, 9. «weniger lieben,» ſondern iſt im eigentlichen Sinne zu faſſen, um ſo mehr, da die Schrift ſelbſt auf Gott nicht nur Liebe, ſondern auch Haß überträgt. Mal. 1, 2. 3. Röm. 9, 13. u. ſ. w. Wie Gott, ſo ſoll auch der Chriſt nicht bloß die Sünde, ſondern auch den Sünder (ſich ſelbſt und den Nebenmenſchen), ſofern er mit der Sünde zuſammengewachſen iſt, — und Sünde und Sünder laſſen ſich wenigſtens nie ſo abſtract trennen, wie es oft geſchieht — haſſen, zumal wenn er ihn durch die engen Bande der Verwandſchaft von Gott abwendig zu machen ſucht, Luc. 14, 26. Es iſt dieſelbe Kraft des geheiligten Willens, mit welcher er dem Böſen Haß, dem Guten Liebe zuwendet; beides ſind nur divergirende Radien eines und deſſelben Mittelpunkts; beide ſollen ſich daher gleichmäßig in uns

1) Göſchel ſagt (in ſeinen Aphorismen S. 86.): Das Böſe iſt nicht abweſendes Gutes, ſondern objectiv anweſendes, aber verkehrtes, entgegengeſetztes, entſtelltes Gutes. Dem Böſen kommt mithin auch eine Wirklichkeit zu, aber eine auf den Kopf geſtellte Wirklichkeit. Weil ihm mithin an und für ſich Wirklichkeit nicht zukommt, denn Wirklichkeit iſt Anundfürſichſein, ſo kommt ihm nur halbe Wirklichkeit zu, nämlich eine Wirklichkeit an ſich, bloß an ſich, d. h. ein Sein und Wirken, das es nicht weiß und will, mithin ſubjective Unwirklichkeit, und zweitens eine Wirklichkeit für ſich, bloß für ſich, d. h. Fürſichſein, mithin objective Unwirklichkeit. Vgl. auch S. 89. Anm. und deſſelben Verf. Unterhaltungen zur Schilderung Götheſcher Dicht- und Denkweiſe Bd. 2. S. 127.

entwickeln, bis die Sünde ganz aufgehört hat, gegen welche sich die Liebe zum Guten nothwendig als Haß zeigen muß. Der große Unterschied zwischen dem Wiedergebornen und dem natürlichen Menschen ist nur der, daß jener das Gute liebt und das Böse haßt, der letztere dagegen dieselbe Kraft der Liebe und des Hasses gerade umgekehrt und also verkehrt anwendet. — Je bedeutender jene geistigen Gaben und die materiellen Mittel sind, desto mächtiger ist die Intensität und Extensität des Bösen, weßhalb der größte Bösewicht nur ein sehr hochbegabter Mensch sein kann. Nur wer hoch steht, kann tief fallen[1]). Wir schreiben daher mit Recht dem Teufel, in dem wir uns das Böse concentrirt und culminirt denken, die höchste Intelligenz zu, und es ist nicht zu begreifen, wie Schleiermacher gerade darin einen Beweis gegen die Existenz des Satans hat finden können.

Durch diese Bemerkungen fällt die Hauptstütze, worauf Gurl. seine Ansicht gründet, nämlich, daß der Haß mit der Liebe das gemein habe, daß er seinem Gegenstande eine Realität und Bedeutung zuschreibe, und deßhalb nicht als der vollkommene Gegensatz der Liebe, mithin auch nicht, da die reine Liebe die höchste Spitze des Guten sei, als die höchste Spitze des Bösen gedacht werden könne. Allerdings ist der Haß der Liebe in zweifacher Hinsicht verwandt; nämlich außer der so eben angeführten Beziehung noch darin, daß es die nämlichen Gemüthskräfte sind, welche bei beiden zu Grunde liegen, nur eine entgegengesetzte Richtung nehmen. Das nämliche Gemüth kann in dem einen Augenblick von Liebe, in dem andern von Haß erfüllt sein, sobald der Gegenstand, auf welchen beide gerichtet sind, seine Stellung umkehrt. Der Haß ist nichts anderes, als eine umgekehrte Liebe. Aber dieß macht

1) Vgl. die schönen Worte Pascal's in seinen Pensées, kleine Pariser A. v. 1827. S. 223. St. Martin, L'homme de désir. Lyon. 1790. S. 196. und Olshausen zu Matth. 27, 3—10.: „Gemeine Menschen werden kleine Bösewichter; große Charaktere werden große Bösewichter, wenn sie die Sünde in sich herrschen lassen."

gerade den Haß so verwerflich, daß er das Zerrbild der Liebe und ihre totale Umkehr ist. Selbst wenn man die Spitze des Bösen als bloße Verachtung des Guten sich denkt, so bleibt dennoch ein Verwandtschaftspunkt zwischen Gutem und Bösem. Ein absolut Böses ist ein Unding und die Annahme eines solchen würde unvermeidlich einen gefährlichen Dualismus einführen. Das Böse ist ja nichts Materielles, nur sofern und so lange der Mensch göttliche, also gute Kräfte hat, kann er sie mißbrauchen, oder böse sein. Sind sie nicht mehr da, so ist weder ein Gebrauch, noch ein Mißbrauch möglich. Das macht gerade das Böse bös, daß es ein Mißbrauch und eine Verdrehung der guten, göttlichen Kräfte ist.

Bisher haben wir also so viel ermittelt, daß aus den Berührungspunkten des Hasses und der Liebe, des Bösen und des Guten kein Grund gegen die Denkbarkeit der Geistesläſterung als äußersten Hasses gegen das Gute zu entnehmen ist.

Nun müssen wir aber auf die Ansicht Gurlitts selbst näher eingehen und wir werden sehen, 1) daß der von ihm bezeichnete Zustand, seine Denkbarkeit vorausgesetzt, in der That bloß schlechter, aber nicht böser wäre als der Zustand des Hasses, 2) aber, daß er überhaupt undenkbar ist, zumal bei einem solchen, welcher früher die Wahrheit klar erkannt und geliebt hat.

Das Erstere ergibt sich unmittelbar aus dem so eben Entwickelten. Gerade wegen des lebendigen Verhältnisses, in welchem der Haß zu seinem Gegenstande steht, kommt ihm ein weit höherer Grad der Bosheit und Verwerflichkeit zu, als dem Indifferentismus, welcher das Gute bloß ignorirt. Denn jene Beziehung macht das Böse erst recht zum Zerrbild des Guten. Tholuck erinnert in dieser Hinsicht treffend an den Unterschied von πονηρός und κακός [1]) und sagt, der Indifferentist sei zwar schlechter, als der von glühen-

1) Vermischte Schriften II. S. 474 f.

dem Haß gegen das Gute Erfüllte, aber weniger böse und umgekehrt der eigentliche Bösewicht sei weniger schlecht, wol aber weit mehr gestraft, weil seine Strafe in der positiven Zerrissenheit, die Strafe des Ersteren mehr bloß im Entbehren bestehe. Zum Schlechtsein gehört wenig, zum Bösesein viel [1]). Nur ein gefallener Engel konnte Teufel werden und mit voller Wahrheit sagt Göthe vom Teufel: «Ein Kerl, den alle Menschen hassen, der muß was sein.» Aus demselben Grunde kann der Mensch unter das Thier herabsinken. Die Indifferentisten sind für das Reich Gottes auch nicht so gefährlich, denn sie halten es gar nicht für der Mühe werth, dasselbe anzutasten, zumal diejenigen, welche Gurlitt im Auge hat; diese könnten das Gute bloß als eine hohle Einbildung so vieler Menschen behohnlächeln.

2. Damit ist jedoch Gurl. noch nicht vollständig widerlegt. Denn auch zugegeben, daß der Indifferentismus bloß schlechter, aber nicht böser sei als der Haß, könnte er ja doch möglicherweise als letzte Folge und Strafe des Hasses eintreten. — Wir wollen uns vorerst, um sicher zu gehen, über das Wesen des Indifferentismus etwas näher verständigen.

Wir können viererlei Arten desselben unterscheiden, wovon dann jede wieder ihre untergeordneten Formen hat, einen mehr auf natürlichem Phlegma oder auf geistiger Impotenz beruhenden, den Indifferentismus der Feigheit, den Indifferentismus der Klugheit, die es entweder aus materiellen oder aus In-

1) Der geniale Tiefsinn Dante's, dessen göttliche Komödie Hegel mit Recht das in sich gediegenste und inhaltreichste Werk, das eigentliche Kunstepos des christlich-katholischen Mittelalters, den größten Stoff und das größte Gedicht nennt, das die Totalität des objectiven Lebens umfasse (Aesthetik, Bd. 3. S. 408 ff.), setzt daher die Indifferentisten (l'anime triste di coloro Che visser senza infamia e senza lodo) in den obersten Kreis der Hölle. Dieses jämmerliche Volk ist vermischt mit den Engeln, welche sich im Kampfe des Satans gegen Gott neutral verhalten haben. Der Himmel hat sie verworfen, aber auch die eigentlichen Verdammten sind zu stolz, sie neben sich zu dulden (la setta de' cattivi A Dio spiacenti ed' a' nemici sui). Inferno III, 37—70.

tereſſen der Menſchengefälligkeit und des Ehrgeizes mit keiner Partei verderben will, endlich die auf eine vorangegangene warme Liebe zum Guten folgende Gleichgültigkeit gegen daſſelbe. Die drei erſten Arten kommen hier nicht in Betracht, von ihnen ließe ſich am allerwenigſten beweiſen, was Gurl. beweiſen will; er hat vielmehr bloß den auf vorangegangene Liebe und Erkenntniß des Guten folgenden Indifferentismus und zwar in ſeiner äußerſten denkbaren Steigerung im Auge, wo er zum Grundſatz und zur feſten Ueberzeugung geworden und mit völliger Verachtung des Guten gepaart iſt. Man muß allerdings zugeben, daß nicht ſelten auf das Feuer der erſten Liebe zum Chriſtenthum eine gewiſſe Lauheit und Gleichgültigkeit folgt, die oft gefährlicher iſt, als entſchiedene Kälte, und zwar aus demſelben Grunde, aus welchem die Phariſäer ſchwerer zu bekehren ſind, als die Zöllner und Sünder (Matth. 21, 31. Luc. 18, 9—14. Joh. 9, 41.). Die Laodiceer befanden ſich in einem ſolchen Zuſtande, denen daher das bekannte Sendſchreiben der Offenb. (3, 16.) zuruft: «Ach daß du kalt oder warm wäreſt! Weil du aber lau biſt und weder kalt noch warm, werde ich dich ausſpeien aus meinem Munde.» Allein dieſer Zuſtand iſt noch himmelweit entfernt von dem von Gurl. bezeichneten, in welchem der Unterſchied von gut und bös vor dem Bewußtſein in ein leeres Nichts verſchwunden ſein und das Gute ſelbſt als ein bloßes Hirngeſpinnſt überſpannter Köpfe erſcheinen ſoll. Einen ſolchen Indifferentismus müſſen wir für rein unmöglich halten bei denjenigen, welche früher das Gute erkannt und geliebt haben. Schon bei dem erſten Anfang des Abfalls tritt der Haß viel eher ein, als die Lauheit. Sehr treffend ſagt in dieſer Hinſicht J. Müller[1]): «Es iſt kein Widerſpruch, daß mit einem Reſt von Scheu vor dem heiligen Gott der entſchiedenſte Widerwille gegen Gott und alles Göttliche zuſammen ſei. Gerade in der Hoheit unſrer nach dem Bilde Gottes geſchaffenen Natur iſt es gegründet, daß der von

1) A. a. O. I. S. 81.

Gott entfremdete Menſch, zumal wenn er früher irgend etwas von der lebendigen Gemeinſchaft mit Gott erfahren, leichter in verborgenen Haß, als in todte Gleichgültigkeit gegen Gott geräth.»

Aber auch wenn zuerſt eine relative Gleichgültigkeit eingetreten iſt, ſo kann es bei dieſer auf keine Weiſe ſtehen bleiben: entweder macht ſie wieder der früheren Liebe Platz, oder ſie entwickelt ſich zum glühenden Haſſe gegen das Gute. Es iſt nämlich aller pſychologiſchen Erfahrung zuwiderlaufend, daß der Menſch die einmal erkannte und geliebte Wahrheit auf die Dauer ignoriren und als eine grundloſe Menſchenerfindung verachten könne, wie Gurl. behauptet. Mit Recht macht Tholuck geltend [1]), daß eben dieß die Macht der Wahrheit über das Gemüth iſt, daß der Menſch, der ſie einmal erkannt hat, nie wieder das Bewußtſein von ihr verlieren kann. Läßt der Menſch von ihr, ſo läßt ſie doch nicht von ihm. Es begleitet ihn fortwährend das Bewußtſein nicht nur ihrer Macht, ſondern auch ihres Rechts über den Menſchen. Dieß gilt ja ſchon nach dem wahren Worte Racine's: „Va, je t'aimais trop, pour ne te point haïr," von der menſchlichen Liebe, ſo daß man z. B. einen zum Feinde gewordenen Freund nie wird in ſeinem Andenken vernichten können, ſondern ihn entweder bemitleiden oder haſſen muß. Wie viel mehr muß ſich dieſe bekannte Erfahrung bei einer einmal da geweſenen Liebe zum Evangelium wiederholen? Es gibt auch Beiſpiele genug, daß Menſchen, die früher die Kraft deſſelben an ihrem Herzen verſpürt hatten, aber wieder abgefallen ſind, mit einer eigentlichen Haſt religiöſe Geſpräche ſuchen, um ihre Galle über das Chriſtenthum und über die Chriſten ausſchütten zu können. Sie ſuchen beſonders auch diejenigen, mit denen ſie früher in chriſtlichem Umgange ſtanden, auf alle

1) Verm. Schr. II. S. 469. Aus dem gleichen Grunde erklärt ſich auch O. Krabbe gegen Gurl. Anſicht, Leben Jeſu, Hamb. 1839. S. 378. Anm.

Weise moralisch zu verdächtigen, sie als Heuchler darzustellen, und so die gute Meinung, die Andere von ihnen haben, so viel an ihnen ist, zu vernichten. Daher müssen die getauften Juden, wenn sie wieder in den Schooß der Ihrigen zurückkehren, vor ihrem Rücktritte Christum verfluchen und die bekannten Lästernamen gegen ihn aussprechen[1]). Wie der ewige Jude nach der tiefsinnigen Volkssage so gerne sterben möchte, aber immer wieder von des Seins furchtbarem Flammenpfeil durchbohrt wird[2]); so möchte auch jener Abgefallene das einst mit so viel Liebe umfaßte Evangelium am liebsten vergessen, aber es begleitet ihn als ein unabtrennbarer drohender Schatten auf allen Schritten und Tritten und läßt ihn ewig nicht zur Ruhe kommen. Man denke hier an das instructive Beispiel des Italieners Franz Spiera.

Aber wir müssen noch weiter gehen und jenen Zustand, wenigstens wie ihn Gurlitt näher bestimmt, überhaupt für eine sich in sich selbst widersprechende, und darum unvollziehbare Vorstellung erklären. Bloß analoge Zustände können wir zugeben und auch diese nur für eine gewisse Zeit. Der Lästerer des h. Geistes hat nach Gurl. seinen Gegenstand in seinen Gedanken vernichtet[3]). Haß und Liebe sind in seinem Herzen spurlos untergegangen[4]). Die verpflichtende Kraft des Guten und damit das Gewissen ist völlig beseitigt[5]): «Er fürchtet keinen Herrn mehr, er ist sein eigener Herr, es gibt für ihn keine Sünde, und will man ihn heilen, so wird er uns im Ernste bedeuten, daß wir ihn mit unsern Albernheiten in Ruhe lassen sollen»[6]).

1) S. Tholuck a. a. O. S. 470.

2) Man lese das geniale Fragment von Dan. Schubart: Der ewige Jude.

3) A. a. O. S. 607.

4) S. 606.

5) S. 604.

6) S. 605.

Vorerſt fragen wir billig: Könnte ein ſolcher Menſch auch unſelig ſein, was er doch, und zwar zur Strafe für dieſen höchſten Grad der Sünde auch im höchſten Grade ſein müßte? Da Haß und Liebe ſpurlos in ihm untergegangen ſind, ſo fehlt ihm ja jedes Organ, um ſeine Unſeligkeit empfinden zu können. Denn Seligkeit und Unſeligkeit finden nur da Statt, wo ſie gefühlt werden; Haß und Liebe aber ſchließen alle Gefühle in ſich, die Liebe alle Gefühle der Luſt, der Haß alle Gefühle der Unluſt, und wenn Gott der ewig ſelige iſt, ſo iſt er es eben deßwegen, weil die Liebe ſein Weſen ausmacht. Die furchtbarſten Qualen der Hölle müſſen offenbar in den Qualen des Gewiſſens beſtehen, jedenfalls müſſen ſie einen bedeutenden Theil derſelben ausmachen; aber dieſer Sünder hat ja nach Gurlitt kein Gewiſſen mehr, kann alſo auch von dieſer Seite keine Vorwürfe erhalten. Aber das Gewiſſen und die Fähigkeit, zu haſſen und zu lieben, kann gar nie «völlig beſeitigt» werden. Das Gewiſſen iſt nämlich nicht etwas bloß Menſchliches, ſondern zugleich die Stimme der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit im Menſchen, eine überirdiſche Macht, die über dem Sünder unheilſchwanger ſchwebt, die er bloß auf gewiſſe Zeiträume hin umnebeln kann, aber nur damit ſie von Zeit zu Zeit um ſo furchtbarer ſich über ihm entlade, und zwar meiſt ſchon in dieſem, noch mehr aber in jenem Leben, wo alle Hüllen und Entſchuldigungen wegfallen. Man denke z. B. an den vollendeten Böſewicht, Richard III., vor deſſen Bewußtſein am Ende ſeiner Verbrecherbahn die elf Geiſter der durch ihn Ermordeten aufſteigen, und ihm das furchtbare Wort zurufen:

„Schwer laſt' ich morgen auf der Seele dir.....
Verzweifl' und ſtirb."

Er muß die Qual des Gewiſſens im höchſten Maaße erfahren, obwol er es für ein Wort der Memmen, bloß erdacht, dem Starken Furcht und Schrecken einzuflößen, erklärt:

Jeſus! — Erbarmen! — Still! ich träumte nur!
Feigherziges Gewiſſen! willſt du mich

Denn ewig quälen? —
. . .
. . . Ich bin ein Böſewicht!
Nein, das iſt eine Lüge! Sprich doch Gutes
Von dir, du Narr! — Narr! ſchmeichle nicht!
Mit tauſend'
Verſchied'nen Zungen klagt mich mein Gewiſſen
Vernehmlich an, und jede lautet anders —
Und Böſewicht nennt jede Klage mich!
Ja, Meineid, Meineid in dem höchſten Grade,
Mord, wilder Mord von grauſenvollſter Art,
Und jede Sünde, all' in gleichem Grade!
Sie drängen ſich zum Richterſtuhle hin,
Und rufen: ſchuldig! ſchuldig! — Ja,
Verzweifeln muß ich [1])! — .....

Den Judas ſchlug das Gewiſſen auch; ſonſt hätte er nicht das Blutgeld zurückgegeben und ſich erhenkt. Sehr tiefſinnig ſagt daher die Schrift von den Teufeln: Sie glaubens auch und zittern, Jac. 2, 19. Denken wir uns das Gewiſſen, alle Gemüthskräfte in einem ſolchen Subjecte ausgeſtorben und auch von der Erkenntniß des Guten nichts anderes übrig, als das Bewußtſein, daß dasjenige, was er nicht will gelten laſſen, wirklich das Gute ſei, was alle Welt unter dieſem Namen meine, wie Gurl. ſagt [2]), ſo wäre damit alles Gottebenbildliche im Menſchen ausgeſtorben, das Böſe könnte nach den anfänglichen Bemerkungen über ſein eigentliches Weſen nur noch als Abſtraction des Verſtandes gedacht werden. Wenn ihm keine gute Kraft mehr zum Grunde liegt, ſo muß es eo ipso ſich aufreiben. Ebenſo iſt das leibliche Leben verſchwunden, ſobald der Todeskampf ſich abgekühlt hat und der heiße Brand, wie man ſagt, in den kalten übergegangen iſt. Gott hat allein Unſterblichkeit. Iſt ſein Geiſtesodem aus dem Menſchen verſchwunden, ſo iſt auch deſſen Leben verwirkt. Eine bloße Form ohne allen Inhalt, ein bloßes Accidens ohne Subſtanz

1) Nach Shakespeare, womit verglichen zu werden verdient der bekannte tiefpſychologiſche Dialog der beiden Mörder in demſelben Drama.
2) S. 608.

ist ein Unding; das Böse ist nichts Substantielles, es kommt ja immer nur an dem Guten, als seiner Substanz, vor [1]). Wollten wir dennoch die Gurlittsche Ansicht festhalten, so müßten wir mithin, um es zu können, die Annahme eines Doppelgeschlechts der Menschen zu Hülfe nehmen, wovon das eine, nämlich die Wiedergebornen, unsterblich, das andere, die Unwiedergebornen, sterblich wäre, wie sie neulich Weiße mehrfach geltend zu machen gesucht hat [2]). Wenigstens müßten jene Indifferentisten auf Unsterblichkeit verzichten [3]). Allein diese

1) Ist das Bewußtsein vom Guten, also auch das Bewußtsein von Gott als dem absolut Guten überhaupt verloren, was würde, fragt Nitzsch (Syst. S. 379.), von menschlicher Substanzialität als solcher nach diesem Verluste noch übrig sein?

2) Die philosophische Geheimlehre von der Unsterblichkeit des Individuums 1834. Die philosophische Bedeutung der christlichen Lehre von den letzten Dingen in den Stud. u. Krit. 1836. Heft 2. S. 271. bes. S. 317 ff.

3) Zwar wenn Weiße die Gurlittsche Ansicht theilte, so würden diese Indifferentisten umgekehrt als die ärgsten Sünder ewig verdammt, die geringeren Sünder dagegen vernichtet. Er folgert nämlich (Stud. u. Krit. 1836. Heft 1. S. 334.) daraus, daß nur Judas διάβολος (Joh. 6, 70.) und υἱὸς τῆς ἀπωλείας heißt (Joh. 17, 12. vgl. Matth. 26, 24. Joh. 13, 18.), daß die in diesen Stellen verkündigte Hölle nicht alle die aufnehmen könne, welche das Evang. von dem Himmelreiche ausschließt; und S. 335 ff. sucht er aus dem Gleichniß Matth. 22, 2—14. und aus der Stelle Röm. 5., daß die Sünde erst durch das Gesetz zur Sünde wurde, zu zeigen, daß bloß die ärgsten Sünder ewig verdammt, die andern aber völlig vernichtet werden. Das setzt wahrlich mehr Scharfsinn und Eingenommensein für eine originelle Ansicht, als Wahrheit und gesunden exegetischen Takt voraus. Unter Tod versteht die Schrift in solchem Zusammenhange nicht die absolute Negation des Seins, sondern das Nichtsein im Sein, den Tod nicht im Gegensatz gegen Existenz und Leben überhaupt, sondern im Gegensatz gegen seliges Leben aus Gott und in Gott; sie läßt nur zwei Annahmen zu, entweder die Ewigkeit der Höllenstrafen, oder (aber freilich kaum) die ἀποκατάστασις τῶν πάντων. Daher möchte ich nicht einmal die Möglichkeit jener Ansicht zugeben, wie der jüngere Fichte zu thun scheint in seiner Idee der Persönlichkeit. Elberf. 1834. S. 170.

aristokratische Beschränkung der Unsterblichkeit auf die Wiedergebornen hat weder in der Bibel, noch in dem Begriffe des Menschen, noch in der Kirche [1]) irgend einen genügenden Anhaltpunkt und beruht eigentlich auf einer Verwechselung der ζωὴ αἰώνιος, welche das N. T. allerdings nur den Wiedergebornen zuschreibt, mit der endlosen Fortdauer. Das ewige Leben, d. h. das selige Leben in und aus Gott beruht auf der durch die Erlösung actualisirten, die endlose Fortdauer auf der potenziellen Ebenbildlichkeit Gottes, auf der Persönlichkeit des Menschen, welche nie ganz ausgetilgt werden kann. In ente non deficit bonum. «Das Böse wird nie das Ansich, die Substanz der Seele, sagt Nitzsch [2]), und wenn auch die Möglichkeit ihres Abfalls von Gott verwirklicht ist, so hebt dieß doch ihre Bestimmung und ihren Begriff nicht auf.» Ich unterschreibe die Worte Steffens [3]); «Der lebendige Keim

1) Vor Augustin findet sich allerdings diese Ansicht hie und da, z. B. bei Justin, Dial. c. Tryph. Jud. c. 5. Tatian, c. Graec. orat. c. 13., Arnobius, Adv. gentes II. 14. und bei den Gnostikern, nach welchen nur die Pneumatiker in das Pleroma eingehen (vgl. Baur, die christl. Gnosis S. 141.). Auch einige Rabbinen scheinen sich dazu bekannt zu haben. Kimchi sagt zu Ps. 1, 5.: „Aber die Gottlosen haben keine Auferstehung, sondern es geht ihre Seele sammt ihrem Leibe zu Grunde am Tage ihres Todes." Amama hat jedoch diese Stelle anders erklärt in seinem Schreiben an Coccejus am Schlusse der Analecta Rabbin. von Reland. Mit mehr Wahrscheinlichkeit lehrten die Socinianer eine dereinstige Vernichtung der Gottlosen. Eine allgemeine Geltung aber hat diese Lehre nie gewonnen und auch Weiße hat in diesem Punkte von allen Seiten Widerspruch erfahren, s. die schöne Recension von J. Müller, Stud. u. Krit. 1835. Heft 3. bes. S. 735 ff., Erbkam ebend. 1838. Heft 2. S. 389 ff., Stadtpfarrer Fischer, Tübinger Zeitschr. f. Theol. 1838. Heft 4. S. 48. bes. S. 76 ff. und Kern, ebendas. 1840. Heft 3. S. 82 ff.

2) Syst. S. 379. Schon Augustin sagt De Spirit. et lit. I, 48.: Nam remanserat utique id, quod anima hominis nisi rationalis esse non potest; ita ibi etiam lex Dei non ex omni parte deleta per injustitiam.

3) Christl. Religionsphilos. II. S. 168.

der göttlichen Persönlichkeit verschwindet aus keinem Menschen, selbst nicht aus dem verworfensten. Er eben bildet seine Hölle, so wie die Seligkeit der Gott zugewandten Persönlichkeit.»

Wir können mithin Herrn Gurlitt bloß das zugeben, daß das Hohnlachen, die grauenhafte Ueberlegung und Klugheit, die wir gerade bei den abgefeimtesten Bösewichtern finden, wie sie uns z. B. Göthe in Mephistopheles, Shakespeare in Richard III. und Lessing in Marinelli geschildert haben, allerdings den Schein der Kälte und Ruhe hat. Diese ist aber bloß die täuschende Maske des im Innern glühenden Hasses und Unfriedens. Der Teufel ist wahrlich kein Indifferentist, er hat Gott den Vernichtungskrieg angekündigt und setzt diesen so lange fort, als er Teufel ist. Diese unauslöschliche Flamme, welche den Unterschied des Guten und Bösen keineswegs verkennend das erstere zu verzehren und dem letzteren immer mehr Anhänger zu entzünden strebt, glüht in allen Verdammten, d. h. in allen Geisteslästerern, — denn nur diese sind im eigentlichen Sinne verdammt. Der Haß, die empörerische aber freilich ohnmächtige Wuth dauert fort und ist einerseits die Bedingung ihrer Fortdauer wegen der dem Hasse zu Grunde liegenden und mit der Liebe gemeinschaftlichen substanziellen Kraft, andererseits zugleich ihre eigene ewige Strafe. Daß dieß die Ansicht der h. Schrift sei, zeigt unwidersprechlich die Stelle Matth. 8, 12., wo der Herr selbst den Zustand der Verdammten als *κλαυθμός* und *βρυγμὸς τῶν ὀδόντων* bezeichnet. Darin liegt der Schmerz, die glaubensleere und darum fruchtlose Reue der Verzweiflung und die ohnmächtige, ungeduldige Wuth. Die Sünde, welche in diesem Leben Lust erregte, ist dort ihre Qual, von der sie aber dennoch nicht lassen wollen [1]). Will man

1) Schon diese einzige Schriftstelle widerlegt vollständig die originelle und mit Scharfsinn durchgeführte Ansicht von Licent. Erbkam (Stud. und Krit. 1838. Heft 2. S. 384 ff.), welche wir hier wenigstens bei-

auf ein Bild Gewicht legen, ſo liegt in dem petriniſchen Worte: der Satan gehet umher, wie ein brüllender Löwe und ſuchet, welchen er verſchlinge, ebenfalls die nach Vernichtung des Rei-

läufig anführen wollen. Es ſcheint ihr eine Aeußerung Nitzſch's zu Grunde zu liegen, der ſchon in den früheren Auflagen ſeines Syſtems (S. 381. der 4. A. S. 355. d. 3. A.) den Zuſtand der Verdammten als „Ruine" bezeichnet, die zugleich „das Sieges-Denkmal der heiligen wahrhaftigen Liebe" ſei, ohne ſich jedoch für dieſe Auffaſſung zu entſcheiden. Erbkam geht davon aus, daß der Endzuſtand der Welt durchaus ein vollkommener ſein, mithin der an ſich weſentlich allgemeine Erlöſungsplan auch an Allen in Erfüllung kommen müſſe. Die Verdammten gehen demnach für das Reich Gottes keineswegs verloren, ſie ſtellen vielmehr eine andere Seite deſſelben dar, nämlich die, daß die durch Chriſtum geſtiftete Erlöſung die letzte und höchſte Wirkſamkeit Gottes an der Menſchheit und eine andere nicht zu hoffen iſt. Zugleich beurkunden ſie durch ihren Zuſtand thatſächlich, daß alle Seligkeit, die Gott den Menſchen mittheilen will, durch die Freiheit des Menſchen vermittelt ſein ſoll, und ſo iſt die ewige Verdammniß zugleich eine Bürgſchaft für den wahrhaft ſittlichen Charakter der ewigen Seligkeit. Man kann alſo ſagen: Gott wollte die ewige Seligkeit Aller, aber weil er dieſe zugleich als eine ſittliche wollte, ſo wollte er auch die ewige Verdammniß Einiger; und durch dieſe vollendet ſich jene in ihrer wahren Vollkommenheit (S. 445.). Daher ſind die Verdammten zu denken als die unterſten Glieder in der Reihe perſönlicher Weſen (S. 459.), die in einem gewiſſen Sinne an der Seligkeit participiren. Sie ſind nämlich ſelig theils in der Erinnerung an frühere Zuſtände ihres Lebens, wo ſie die Seligkeit ſelbſt gekoſtet haben (das Wiſſen um die Gnade ſetzt ein Erfahrenhaben derſelben voraus), theils in dem Mitgefühle für die Seligkeit ihrer Mitbrüder. Aber ihr gegenwärtiges perſönliches Bewußtſein geht ganz in dem Schmerz über die Sünde auf und gerade jener theilweiſe Antheil an der Seligkeit wirkt dazu mit, denſelben zu erhöhen (S. 458). Sie ſind die Todten, d. h. auf der einen Seite geht von ihnen keine Thätigkeit, keine Kraft, ſei es zum Guten oder zum Böſen, aus, auf der andern Seite ſind ſie die ſchlechthin Leidenden, ihr ganzes perſönliches Daſein geht in dem Gefühle des tiefſten ſittlichen Schmerzes auf (S. 454.). Sie ſind in geduldiger Reſignation und Ergebung in den Willen Gottes. Jede Sünde iſt in ihnen getilgt (S. 455.); denn die Anerkennung der göttlichen Strafgerechtigkeit, die in ihnen lebt, läßt keine ſündliche Regung aufkommen, ebenſowenig

ches Gottes ſtrebende Wuth, gleichſam ein Heißhunger, welcher den Satan und die ſeines gleichen ſind, charakteriſirt. Bei Sleidanus ſagt Franz Spiera von ſich: se Deum amare non posse, verum horribiliter odisse (ſ. den Anhang). Am tiefſinnigſten hat unſere Anſicht Dante in den Worten ausgedrückt, welche er den Virgil dem Kapaneus zurufen läßt [1]):

duldet dieß ihre gänzliche Paſſivität (S. 456.). Eine Gemeinſchaft findet unter ihnen nicht Statt; ihr Zuſtand kann kein anderer ſein, als der des iſolirten Daſeins. Der Schmerz treibt in die Einſamkeit und wo keine Thätigkeit nach außen zu Stande kommt, ſind auch alle Bedingungen zur gegenſeitigen Gemeinſchaft aufgehoben (S. 459.). Nur in einer ſolchen Welt kann ſich Gott vollkommen offenbaren; nichts iſt in ihr, was außer Gott wäre und nicht ſein Daſein in irgend einer Art abſpiegelte. Die Sünde iſt total überwunden, aber die Anerkennung ihrer Realität iſt geblieben; denn ſie läßt ewige Spuren ihres Daſeins zurück. Gott iſt wirklich, wie Paulus ſagt, Alles in Allen; in den Seligen iſt er als die vergebende Gnade, in den Verdammten als die ſtrafende Gerechtigkeit, und wie dieſe beiden Offenbarungsweiſen die einzigen ſind, welche einer ſündigen Welt gegenüber möglich waren, ſo kann er nur an der ſo gewordenen Welt ein reines Wohlgefallen empfinden und ausruhen von der Arbeit der Schöpfung und Erlöſung (S. 460.). Dieß iſt in nuce die getreue Darſtellung der Erbkamſchen Anſicht, deren innere Widerſprüche in die Augen ſpringen. Trotz aller dialektiſchen Gewandtheit, welche ihr Urheber anwendet, ſchwankt ſie haltungslos zwiſchen der Lehre von der Ewigkeit der Höllenſtrafen und der Lehre von der Wiederbringung. Jene ſentimentale Wehmuth und Paſſivität, jenes Klopſtock'ſche Abadonnaweſen iſt ein Product unſerer nervenſchwachen Zeit, der man die Energie früherer Zeiten entgegenſetzen muß. Um die exegetiſche Begründung ſteht es natürlich ſehr ſchlecht. Erbkam benutzt vor allen die Stelle: Wer aber nicht hat, dem wird auch das genommen, was er hat Matth. 13, 12. 25, 29. und den Ausdruck Finſterniß, als ob nicht beides bei der kirchlichen Anſicht eine viel einfachere Erklärung fände. Mit der Widerlegung der Kirchenlehre macht ſich's Erbkam etwas bequem: er fertigt die weitläufige gründliche Entwicklung Gerhards mit ein Paar Seiten ab.

1) Hölle, Geſ. 14. V. 61 ff. (nach Streckfuß). Dieſer Geſang beſchäftigt ſich mit dem dritten Binnenkreiſe der Hölle, der die Gotteslaſterer, die Wucherer und die Sodomiter enthält, welche drei Klaſſen der Dichter wahrſcheinlich wegen der Unnatürlichkeit ihrer Laſter zu

Da hob so stark, wie sie mir nie erklungen,
Mein Meister seine Stimm', ihm zuzuschrei'n;
„O Kapaneus, daß ewig unbezwungen
Dich Hochmuth nagt, ist deine wahre Pein!
Denn keine Marter, als dein eignes Wüthen,
Kann deiner Wuth vollkommne Strafe sein."

Nun bleibt uns bloß noch der Nachweis übrig, daß Gurlitts Ansicht auch gar nicht zu den betreffenden Stellen des N. T's. paßt. Er beruft sich zwar auf die Bedeutung des Wortes δαιμόνιον ἔχειν, welches oft auch heiße: verrückt sein. Allein die häufigere Bedeutung des δαιμόνιον ist jedenfalls: böser Geist, Jak. 2, 19. Apok. 16, 14., wie πνεῦμα πονηρόν, Luc. 8, 2. 10, 17. 20. A. G. 19, 13., oder πνεῦμα ἀκάθαρτον, Matth. 10, 1. 12, 43. Marc. 1, 23. 26. 3, 11. A. G. 5, 16. 8, 7. Daher denn δαιμόνιον ἔχειν zunächst heißen muß: von einem bösen Geist besessen sein, Luc. 8, 27 [1]). In unsern Stellen ist jedenfalls die Bedeutung: verrückt sein nicht zulässig wegen der Ausdrücke βλασφημία und ἐνυβρίζειν Matth. 12. u. Hebr. 10. Denn wen man für verrückt hält, den lästert man nicht, sondern bemitleidet ihn, oder macht sich über ihn lustig. Daß die Pharisäer Jesum für nichts weniger als für verrückt, sondern für einen sehr wichtigen Gegner gehalten und glühend gehaßt haben, beweisen, außer unzähligen Stellen, besonders ihre Mordversuche, die am Ende auch zur That wurden, indem sie

sammengebracht hat. Zu den ersteren gehört Kapaneus, einer der sieben Heerführer, welche, den Polynices an der Spitze, gegen dessen Bruder Eteocles nach Theben zogen. Er stellt hier das Bild des ohnmächtigen gotteslästerlichen Hochmuthes und Trotzes dar, vgl. V. 70—72.:

Er höhnt, so scheint's, noch Gott in wilder Gier,
Und, wie ich sprach, sein Stolz bleibt seine Schande,
Sein Trotz des Busens wohlverdiente Zier.

Dante ist auch hier ein treuer Schüler des Thomas Aquinas. Denn dieser sagt (Summa theol. III. suppl. quaest. 98. art. 4.): Sicut in beatis erit perfectissima caritas, ita in damnatis erit perfectissimum odium.

1) Vgl. über die Bedeutung des Wortes außer den Lexic. besonders Grotius und Hammond zu Joh. 7, 20.

ihn ans Kreuz schlugen. Wen man aber für einen Wahnsinnigen oder Schwärmer hält, den kreuzigt man nicht, sondern sperrt ihn ins Irrenhaus. Die Schrift kennt überhaupt einen solchen von Gurl. bezeichneten Zustand gar nicht. Unsere Stelle wäre die einzige; da jener Zustand aber nach Gurl. oft vorkommt, so müßte er doch auch öfter, oder wenigstens deutlicher besprochen sein. Sie stellt vielmehr Haß und Liebe als die einzig möglichen sittlichen Gegensätze einander gegenüber. So Matth. 6, 24. Wie die Liebe die Cardinaltugend ist, so ist nach Paulus der Haß das Hauptlaster der ungläubigen Welt, Röm. 1, 29 ff. Tit. 3, 3. 2 Timoth. 3, 2. 3. 4. Selbst Johannes, der ja bekanntlich am meisten den idealen Zustand vor Augen hat und die Begriffe in ihrer äußersten Spitze und Vollendung faßt, kennt neben der Liebe nur Haß, keine Gleichgültigkeit, der nicht selbstsüchtiges Uebelwollen und Haß zu Grunde läge. 1 Joh. 2, 9 ff. u. 3, 11—18. (vgl. Lücke z. d. St.).

So ist denn die Sünde wider den h. Geist als die gefährlichste und sich als Grundsatz aussprechende Aeußerung des vollendeten Hasses gegen das in seiner Unmittelbarkeit, in seiner reichsten und klarsten Offenbarung erkannte Göttliche, als völliger Widerspruch und Abscheu gegen die Sündenvergebende Gnade zu denken, d. h. als jene, sei es mehr versteckt und mit verstellter Ruhe, oder offen hervortretende Wuth, die das Göttliche, wider besseres Wissen, teuflisch, das Gute bös nennt und das raffinirteste Bestreben in sich schließt, ihr Object, so viel an ihr ist, zu vernichten.

Das Moment der Freiheit muß hier freilich sehr beschränkt werden. Denn ist schon der gewöhnliche Sünder ein Sklave der Sünde (Joh. 8, 34.) und unfähig, bloß durch das in ihm noch vorhandene Göttliche ohne Hinzutreten der erlösenden Gnade, sich von ihrer Herrschaft zu befreien: so muß dieß der Lästerer im höchsten Grade sein und er kann nur noch jene

Scheinfreiheit, jenen faſt verglimmenden Funken der Freiheit haben, der überhaupt nothwendig iſt zum Begriffe der Perſönlichkeit, die ja, wenn auch in ihrer furchtbarſten Entſtellung, noch in ihm vorhanden iſt. Die Kraft, das Princip der Freiheit, d. h. der Wille, hat eine ihrem wahren Begriffe ganz entgegengeſetzte Richtung genommen, aber beurkundet dennoch ihr potentielles Daſein durch die ſchauervolle Intenſität und Nachhaltigkeit jener Wuth, die ſich gegen die wahre Freiheit aufbäumt, welche das Gegentheil der bodenloſen Willkühr und identiſch mit der moraliſchen Nothwendigkeit iſt, die nichts anderes als das Gute thun kann, weil ſie nichts anderes thun will. Hinſichtlich der andern Seite der Perſönlichkeit, nämlich der Erkenntniß oder des Bewußtſeins in ſeinen drei Formen, müſſen wir jedenfalls weiter gehen, als Gurl. Von der einſt dageweſenen, ſo hohen Erkenntnißſtufe kann unmöglich bloß die Ueberzeugung übrig geblieben ſein, daß das, was dieſer Sünder nicht gelten laſſen will, auch wirklich das Gute ſei, das alle Welt dafür anerkenne, ſondern zugleich das Bewußtſein von ſeinem unbedingten Recht und ſeiner abſoluten Macht auch über ihn. Die wahre Erkenntniß iſt es freilich nicht, denn dieſe iſt nicht denkbar ohne Liebe zum Guten und ohne Seligkeit, ſie iſt ja das ewige Leben ſelbſt, Joh. 17, 3. und bewährt ſich im Halten der Gebote Gottes, 1 Joh. 2, 3. Durch die grenzenloſe und abſichtlich herbeigeführte Selbſtverblendung, durch die Lüge gegen ſich und Andre iſt ſie vielmehr ein Schatten und Zerrbild der wahren Erkenntniß geworden, die aber das Original trotz des eifrigſten Bemühens nie ganz verläugnen kann. Ohne Lüge iſt das Böſe gar nicht denkbar. Johannes braucht daher das εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας und das εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ als weſentlich gleichbedeutend. Joh. 18, 37. 1 Joh. 2, 21. 3, 19. vgl. mit Joh. 8, 47. 1 Joh. 4, 4. 6. Es iſt und bleibt eine innere Unwahrheit, ein Unſinn, ein Widerſpruch, daß ein geſchaffenes, alſo abhängiges Weſen in ſich ſelbſt das Centrum ſeines Lebens ſucht. Auch der nichtswürdigſte Verbrecher kann ſich daher nie des Bewußtſeins ſeines innern Wi-

derspruchs völlig entschlagen. So erzeugt denn die objective Lüge, um sich vor den Qualen des Gewissens einigermaaßen zu retten und der bösen Gesinnung eine gute Maske umzuwerfen, zunächst und immer wieder den Selbstbetrug und dieser führt den Betrug Anderer mit sich. Der Böse belügt nämlich Andere schon aus politischen Gründen, um seine bösen Pläne besser durchführen zu können; da nun einmal nach den unabänderlichen Gesetzen der Welt nur das Gute sich in der Geschichte auf die Dauer halten kann. Diese Bestimmungen des Begriffs des Bösen liegen alle mittelbar oder unmittelbar in den Stellen 1 Mos. 3, 13. Röm. 1, 27. 7, 11. 2 Kor. 11, 3. 1 Tim. 2, 14. Hebr. 3, 13. Apok. 12, 9. 13, 14. 2 Thess. 2, 9. [illegible] 1 Joh. 2, 22. Daher heißt der Teufel der Vater der Lüge Joh. 8, 44. Daß aber mit diesem lügenhaften und selbstbetrogenen Wesen eine relativ sehr helle Erkenntniß des Guten und seiner Macht nicht unvereinbar sei, zeigt das Beispiel aller großen Bösewichter. Daher widersprechen sich die drei Merkmale nicht, die wir dem Begriffe des Satans beilegen: helle Intelligenz, Dummheit und Lügenhaftigkeit.

3. Kann der Wiedergeborne den h. Geist lästern, d. h. so aus der Gnade fallen, daß keine Rückkehr zu ihr mehr möglich ist?

Es findet in Bezug auf diese Frage, wie wir schon oben berührten, eine Differenz Statt zwischen der lutherischen und reformirten Kirche, indem die erstere nur dem Wiedergebornen die Möglichkeit, in die Geisteslästerung zu verfallen, zuschreibt[1]),

1) S. die oben angeführten Definitionen der S. w. d. h., besonders die von Quenstedt; Conf. Aug. art. XII. p. 13. Melanchthon's Loc. p. 124. 276., Formul. Conc. p. 590. (11.) und 591. (19.) Declar. Thorun. XI. p. 421. Das Gründlichste und Gediegenste über diesen Gegenstand ist der locus von Gerhard: de amissione fidei per peccata, tom. VIII. loc. 18. c. 9. Seit Gerhard ist diese Materie meines Wissens nie wieder so genau und sorgfältig behandelt worden und wir müssen daher ihn als den gelehrtesten Repräsentanten der lu-

die letztere dagegen einen solchen Fall aus der Gnade, sobald diese einmal die Wiedergeburt bewirkt hat, für unmöglich hält [1]). Bei der reformirten Kirche ist diese Behauptung eine

theristischen Ansicht vorzüglich berücksichtigen. Unter den neuesten Bearbeitern haben Olshausen, Grashof und Gurlitt diese Frage nicht einmal berührt; Tholuck sucht in der Erklärung von Hebr. 6. und 10. gewissermaaßen einen Mittelweg einzuschlagen. S. 359. Anm. (2. A.) weist er die reformirte Ansicht ganz zurück, S. 239 f. unterscheidet er mit Gerhard a. a. O. renati und electi und behauptet, der Geisteslästerer sei ein renatus, d. h. er sei objectiv aller Gnadengüter und Gnadenerfahrungen theilhaftig geworden, die Hebr. 6, 4. 5. beschrieben sind, aber habe nicht alle subjectiven Bedingungen erfüllt, vor allem nicht das μένειν ἐν αὐτῷ καὶ ἐν τῷ λόγῳ αὐτοῦ. Die lutherische Kirche habe also darin Recht, daß ein solcher renatus wieder abfallen könne, die reformirte dagegen darin, daß er schon damals, als er jene Erfahrungen machte, nicht treu gewesen, also auch nicht im vollen Sinne zu den Wiedergebornen zu zählen sei. Diese Ansicht ist etwas schwankend und unbestimmt.

1) S. Calvin z. d. betreffenden Stellen und Instit. III. c. 2. §. 11 sq. (P. I. p. 860 sq.), Beza z. d. St. und Colloqu. Mompelg. p. 463. 465. 467., Quaest. et respons. p. 107.; ferner Expos. simpl. XVI. p. 44. Eadem fides retinet nos in officio. Conf. Gall. XXI. p. 118. Thesaurus orthod. fidei herausgegeben von Grynäus, Class. III. loc. I. thes. 7. Keckermann, Syst. theol. l. III. c. 7. p. 434. Piscator z. den betreffenden St. d. N. T's. Die Arminianer sind darin von der reformirten Kirche abgewichen, s. die Stellen aus der Collat. Hag. bei Gerhard a. a. O. p. 188. 2te Anm. Mit Unrecht aber beschuldigt dieser Theologe den Calvin eines Widerspruchs mit sich selbst. Denn wenn dieser in den dort angeführten Stellen davor warnt, aus der einmal ertheilten Gnade zu fallen, so hat dieß natürlich auch auf seinem Standpunkte seine vollkommene Berechtigung; man muß dieselben aber freilich immer nur von einem partiellen Fall und nie von einem völligen Verschwinden des Glaubens verstehen. In neuster Zeit ist Schleiermacher nach der ganzen Grundlage seines Systems hierin auf die Seite seiner Mutterkirche getreten. Er sagt Bd. II. §. 111. S. 230. seiner Dogmat.: „Die Sünden derer im Stande der Heiligung bringen ihre Vergebung immer schon mit sich und vermögen nicht die göttliche Gnade der Wiedergeburt aufzuheben, weil sie schon immer bekämpft werden." Dieß beweist er nachher mit seinem bekannten ge-

nothwendige Conſequenz der Prädeſtinationslehre und der Identificirung der renati und electi. Mit den Principien der lutheriſchen Kirche dagegen hängt ihre entgegengeſetzte Anſicht durchaus nicht weſentlich zuſammen, ſondern ſteht vielmehr im Widerſpruch mit der Lehre von der ewigen und unveränderlichen Erwählung der Gläubigen, welche ſie ebenſo feſthält, wie die reformirten Symbole. Daher theilen auch nicht alle lutheriſche Theologen jene Meinung [1]).

Sehen wir zunächſt von der Geiſtesläſterung ab, ſo ſtimmen die beiden Schweſterkirchen in der Behauptung überein, daß der Wiedergeborne und Auserwählte nicht bloß in geringere Sünden, die man im engeren Sinne peccata infirmitatis nennt, ſondern auch in ſchwere und offenbare Sünden, wie Ehebruch, Mord, Verläugnung Chriſti (man denke an David und Petrus),

nialen Scharfſinn, aber eben bloß philoſophiſch, nicht exegetiſch. S. 236. erklärt er den Umſtand, daß die Lehre von der Unverlierbarkeit der rechtfertigenden Gnade, oder vielmehr von der vollkommenen Zuverläſſigkeit derſelben nicht herrſchende Kirchenlehre geworden ſei, aus der Polemik gegen die römiſche Kirche und gegen fanatiſche Secten. Vgl. Bd. I. S. 457.

1) Selbſt die Form. Conc. ſagt im Widerſpruch mit den eben angef. St. in der Solid. decl. p. 802 sq.: Idem Deus in aeterno suo consilio proposuit, se justificatos (alſo die Wiedergebornen ſchlechthin, nicht bloß die electos), etiam in multiplici et varia ipsorum infirmitate adversus Diabolum, mundum et carnem, defensurum et in viis suis deducturum atque gubernaturum et, si lapsi fuerint, manum suppositurum, ut in cruce atque tentationibus solidam consolationem percipiant atque ad vitam conserventur. Bengel bemerkt zu 1 Joh. 5, 18.: Non modo qui magnum in regeneratione gradum assecutus, sed quilibet, qui regenitus est, servat se. Vgl. denſelben vortrefflichen Ausleger zu Joh. 10, 28. Ebenſo erklärt ſich für die reformirte Anſicht von Gerlach z. den betreffenden Stellen im 1ſten Br. Joh. u. z. Hebr. 6, 5. Die Schullehrerbibel von Brandt zu Hebr. 6, 4. u. 1 Joh. 3, 9., Nitzſch, Syſt. 277. Auch was Lücke zu 1 Joh. 2, 19. S. 195., zu 1 Joh. 3, 9. S. 221. zu 1 Joh. 5, 16. S. 315. u. z. 1 Joh. 5, 18. S. 317. ſeines Comment. (2. A.) bemerkt, ſpricht mehr für die reformirte Lehre.

Es leuchtet ein, daß dieſe Differenz von großem Einfluß auf den eigentlichen Controverspunkt iſt, auf den es hier ankommt und ihre richtige Entſcheidung einen bedeutenden Theil der lutheriſchen Beweisgründe widerlegt. Wir wollen, wie billig, zuerſt die Gründe der lutheriſchen Lehre von der Möglichkeit nicht nur des totalen, ſondern auch des finalen Falls des Wiedergebornen vernehmen und halten uns dabei hauptſächlich an Gerhard. Dieſe Gründe ſind folgende:

1) Die prophetiſchen und apoſtoliſchen Ermahnungen, die an bereits Wiedergeborne gerichtet ſind [1]). Allein dieſe behalten ihr volles Recht auch auf reformirtem Standpunkte, da hier, wie wir ſo eben geſehen haben, vollkommen zugegeben wird daß der Wiedergeborne in dieſem Leben nie von der Verſuchung zu allen möglichen Sünden frei iſt. Wer die Worte: «Wachet und betet, auf daß ihr nicht in Anfechtung fallet,» «Schaffet mit Furcht und Zittern eure Seligkeit,» «Wer nicht in mir bleibet, der wird weggeworfen» für unnütz hält, beweiſt gerade dadurch unwiderſprechlich, daß er nicht wiedergeboren iſt.

2) Diejenigen Stellen, welche von einem wirklichen Abfall reden, Jeſaj. 1, 4. Jerem. 2, 13. 27. Zephan. 1, 6. Matth. 13, 20. 21. Marc. 4, 16. Luc. 8, 13. 11, 24 ff. A. G. 7, 51. 20, 30. Gal. 5, 4. 1 Tim. 1, 6. 19. 4, 1. 5, 12. Hebr. 10, 35. 2 Petr. 2, 1. 20 f. Offenb. 2, 5. 3, 11. Allein hier iſt überall theils nicht von einer vorangegangenen eigentlichen Wiedergeburt, theils nicht von einem ſolchen Abfall die Rede, welcher die zweite Buße unmöglich macht, — und darum allein handelt es ſich. Das Gleiche gilt von den einzelnen Beiſpielen der Abgefallenen. Dieſe ſind: a) Die gefallenen Engel, beſonders der Teufel ſelbſt. Dieſe paſſen aber ſchon deßwegen nicht recht hierher, weil die Schrift uns über

articulo consistere, quia semen Dei incorruptibile est, gratiam, qua praediti semel fuerunt, numquam posse evanescere.

1) S. Gerhard a. a. O. p. 181 sqq.

den ursprünglichen Zustand derselben gar keinen näheren Aufschluß gibt; jedenfalls hindert sie uns nicht, ihn ebenso zu denken, wie den status integritatis der ersten Menschen. b) Adam und Eva. Dieß Beispiel hat bloß Gewicht auf dem Boden der altlutherischen Vorstellung vom Urzustande, als einem status divinae sapientiae in mente, liberae conversionis ad Deum in voluntate und dulcissimae harmoniae in corde. Daß diese aber eine übertriebene Vorstellung sei, die aus einer Verwechselung des Zustandes der christlichen Heiligung (Ephes. 4, 24. Kol. 3, 10.) mit dem Stande der Unschuld hervorging, ist jetzt allgemein anerkannt, außer etwa von solchen Autoritätssclaven, welche sich gegen alle lebendige Entwicklung abgeschlossen haben. c) die Israeliten 1 Kor. 10, 5 ff. vgl. 2 Mos. 32. Ps. 78, 35. Auch hier steht von der Wiedergeburt keine Sylbe. d) Aaron. Dieser hat zwar dem Willen des Volks zur Errichtung des goldnen Kalbs nachgegeben, aber trat ja nachher wieder in die priesterlichen Functionen ein. e) die Niniviten Jonä 3, 10. vgl. Nahum 1, 11. 14. Aber die Weissagung des Nahum fällt vielleicht über hundert Jahre später, als die des Jonas (wahrscheinlich unter Jerobeam II. 838 bis 797.). f) Saul war gewiß nie wahrhaft wiedergeboren und der Geisteslästerung wird er auch nicht beschuldigt. Ebenso wenig ist das Letztere der Fall g) bei Salomo, und wenn der Prediger von ihm verfaßt ist, so beweist dieses Buch, daß er aus der Vergänglichkeit weltlicher Lust sich dem Einen wahren Gute durch eine schmerzvolle Dialektik wieder zugewandt hat. h) David und Petrus thaten wieder Buße. i) Simon Magus A. G. 8, 18., Hymenäus und Philetus, 2 Tim. 2, 18. Alexander 2 Tim. 4, 14. werden nirgends als Wiedergeborne bezeichnet. Demas hat zwar die Welt wieder lieb gewonnen, aber Paulus gibt ihn nicht verloren. k) daß Judas[1]) nie wiedergeboren war, zeigt der Umstand, daß ihn der

1) Daß er wiedergeboren gewesen sei, behauptet unter A. Hieronymus c. Pelag. l. III. u. Chrysostomus Homil. VII. ad Antioch.

Herr ſchon Joh. 6, 64. zu denen zählt, die nicht glauben. Er wollte ſeine Lieblingsneigung von vorne herein nicht in den Tod geben. l) Die chriſtlichen Gemeinden in der Offenbarung. Aber dieſe werden ja wieder zur Buße aufgefordert; ſelbſt der am ſchärfſten gerügten Gemeinde zu Laodicea wird gerathen, Gold vom Herrn zu kaufen, daß ſie reich werde, weiße Kleider und Augenſalbe, eifrig zu ſein und Buße zu thun, 3, 18 —20.; ſo daß alſo auch hier von der Sünde wider den heil. Geiſt nicht die Rede ſein kann. m) Endlich die Parabeln vom verlornen Schaaf, vom verlornen Groſchen und vom verlornen Sohn ſind von Gerhard ſchon ihres Ausgangs wegen falſch hieher gezogen und beziehen ſich überhaupt nicht auf den zweiten Abfall, ſondern auf den erſten allgemeinen Fall.

3) Es bleibt mithin bloß die Stelle Hebr. 6. vgl. 10. übrig, die aber allerdings eine ſo bedeutende Stütze für die lutheriſche Anſicht iſt, daß ſie, wenn dieſer nicht die noch entſchiedneren johanneiſchen Stellen und andere gewichtige Gründe entgegenſtänden, den Ausſchlag geben müßte. Allein man bedenke Folgendes:

a) Dieſe Stelle kann auch ohne Zwang von demjenigen Zuſtand erklärt werden, den man mehr mit dem Namen der Erweckung als der Wiedergeburt zu bezeichnen pflegt. Zwar möchte ich darauf kein Gewicht legen, daß das Wort: Wiedergeburt weder K. 6. noch K. 10. genannt iſt. Denn dieß iſt ja ſelbſt bloß ein bildlicher Ausdruck und es kommt überhaupt nicht auf den Namen, ſondern auf die Sache an. Ebenſo wenig darf man mit Braun, Stuart und einigen andern reformirten Auslegern das γευσαμένους premiren, als welches bloß ein gustare extremis labris bezeichne. Wol aber muß man das nicht unbeachtet laſſen, daß dort kein Prädicat vorkommt, welches die Tödtung des Eigenwillens, des Hochmuthes, oder ſonſt einer Lieblingsſünde ausſagt, ſondern lauter ſolche Prädicate, die ſich auf die Erleuchtung der Erkenntniß, wie das φωτισθείς und λαβὼν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας, oder auf die Erhebung des Gefühls, wie das γευσάμενος be-

ziehen. Mehr die Totalität des Menschen scheint allerdings das μέτοχος γενηθεὶς πνεύματος ἁγίου zu umfassen. Allein die Mittheilung des heil. Geistes hat jedenfalls verschiedene Stufen. Schon vor dem Pfingstfeste hat der Herr den Jüngern denselben mitgetheilt Joh. 20, 22.; und dennoch bedurften sie zu ihrer völligen Wiedergeburt der Ausgießung desselben am Pfingstfest, d. h. seines ungetheilten bleibenden Einwohnens. Jede höhere Erkenntniß, jedes tiefere, wahrhaft religiöse Gefühl ist ja auf die Wirksamkeit des h. Geistes zurückzuführen, ohne daß darum immer die Wiedergeburt damit verbunden sein müßte. Er ist das wirkende Princip im ganzen Verlaufe der gratia praeveniens. Alles hier Angegebene, wozu auch das ἁγιασθῆναι ἐν τῷ αἵματι τῆς διαθήκης gehört, kann möglicherweise der wahren bleibenden Bekehrung vorangegangen sein, ohne daß darum der letzte furchtbare Widerstand, die feinste Art von Selbstsucht auch nur im Princip aufgehoben ist. Es sind lauter herrliche, objective Gnadenerweisungen Gottes, denen aber von subjectiver Seite bloß das γεύσασθαι entspricht. Helle Erkenntniß und tiefe selige Erfahrung der göttlichen Liebe macht aber die Wiedergeburt noch nicht aus; diese ist vielmehr die totale Umwandlung des alten Menschen in eine neue Creatur. Es läßt sich auch in allen mir bekannten Fällen eines furchtbaren rettungslosen Abfalls nachweisen, daß die Abgefallenen gleich im Anfange jener großen Gnadenerweisungen nicht treu mit ihnen verfuhren, keine gründliche Buße durchmachten und trotz alles Scheins doch nie die wahre Demuth besaßen, welche, wie Chrysostomus irgendwo sagt, die ὑπόθεσις πάσης ἀρετῆς und der Anfang einer wahrhaft gründlichen Bekehrung ist [1]). Spiera wird uns nachher selbst erzählen, wie er die

1) Auch Lücke bemerkt zu 1 Joh. 5, 16. S. 315., daß Hebr. 6. u. 10. solche bezeichnet werden, in welchen die Wiedergeburt aus Gott schon angefangen, aber noch nicht bis zur völligen Scheidung von der Welt vollendet ist. Piscator bemerkt zu Hebr. 10. schol. 29. p. 345.: hos apostatas dici sanctificatos non κατ' ἀλήθειαν, sed κατὰ δόξαν. Die Einwendungen von Bleek S. 197. (Abth. 2.) treffen

Gnade von vorne herein auf Muthwillen zog und ſchwelgend im Gefühle der unermeßlichen Rechtfertigungsgnade „enormia facinora" zu begehen, ſich nicht ſcheute.

b) Daß es wirklich einen Zuſtand gebe, welcher ſich von der Wiedergeburt lange gar nicht unterſcheiden läßt, und dennoch früher oder ſpäter ſich deutlich nur als eine Annäherung an dieſelbe, oder, wie man dieſe nach Epheſ. 5, 14. zu bezeichnen pflegt, als bloße Erweckung erweiſt, iſt gar nicht in Abrede zu ſtellen. Es kann ein Menſch wunderbar weit in der Erkenntniß gefördert ſein und ſehr tiefe religiöſe Gefühle beſitzen, ohne daß er ſeine Lieblingsneigung dem Herrn zum Opfer gebracht hat, dieſe vielmehr oft ohne klares Bewußtſein in ſich fortwuchern läßt, bis ſie den bereits aufgegangenen guten Saamen vergiftet. Treffend ſagt Nitzſch: «Dieſe Erweckten — was haben ſie nicht alles geſchmeckt von geiſtlichen Gütern, welche Zeichen von Leben nicht ſchon gegeben! Indem ſie ſich nun für Bekehrte, Wiedergeborne, Erwählte achten und dafür gehalten werden, laſſen ſie ſich gehen, erleiden Rückfälle in ſittlicher Hinſicht und kommen nun in die alleräußerſten Gefahren, ſich gegen die Wahrheit des Geiſtes zu vergehen, der allein Wiedergeburt will und Wiedergeburt wirkt»[1]). Beſonders zu beachten ſind die Worte des tiefſinnigen und reicherfahrnen Calvin: Experientia ostendit, reprobos interdum simili fere sensu atque electos affici, ut ne suo quidem iudicio ab electis differant[2]). Die Schrift macht mehrmals ſolche

unſre Erklärung nicht; denn wir nehmen ja nicht ein bloßes gustare primaribus labris an. Er ſagt ſelbſt, daß die Wahl beider Anſichten von der verſchiedenen Faſſung des Begriffs der Wiedergeburt abhänge.

1) Syſt. S. 277.

2) Instit. lib. III. c. 2. §. 11. 12. (P. I. p. 360 sq.), vgl. lib. III. c. 24. §. 7. (P. II. p. 163). Zu Hebr. 6. 5. bemerkt er, es ſtehe nichts entgegen, quominus reprobos etiam gustu gratiae suae adspergat (Deus), irradiet eorum mentes aliquibus lucis suae scintillis, afficiat eos bonitatis suae sensu verbumque suum utcunque eorum mentibus insculpat. Alioqui ubi illa esset temporaria fides, cuius meminit

Zustände bemerklich. So ist in der von Calvin angeführten Stelle Marc. 4, 16 f. von solchen die Rede, die das Wort Gottes bald mit Freuden aufnehmen, aber wetterwendisch sind und in Trübsal und Verfolgung abfallen, vgl. Matth. 13, 5. 6. 20. 21. Luc. 8, 13. 18. Johannes macht einen Unterschied zwischen dem Kommen aus der christlichen Gemeinschaft und dem Sein aus derselben 1 Joh. 2, 19. und kennt einen ἀδελφός, der die Sünde zum Tode begeht, 1 Joh. 5, 16.; aber offenbar nimmt er dieses ἀδελφός nicht gleich: Wiedergeborner, 1 Joh. 2, 19. Ein ähnlicher Fall ist Luc. 11, 25. 26. gedacht. Von Simon Magus heißt es: er ward gläubig, ließ sich taufen und hielt sich zu Philippus, A. G. 8, 13. Zwar scheinen auf diesen Simon nicht alle Prädicate Hebr. 6. anwendbar zu sein; aber die Stelle Marc. 4, 17. umfaßt eine ganze Classe von Menschen, in welcher wiederum die Abstufungen sehr zahlreich und verschieden sein können, und wer will am Ende die Grenze bestimmen, wo dieser Zustand sich von dem des Wiedergebornen trennt? Die vorbereitende Gnade nimmt in jedem einzelnen Individuum einen besondern Verlauf und gestaltet die Grade ihrer Stärke auch immer im Verhältniß zu den intellectuellen Gaben und zu der sittlich religiösen Anlage, welche in dem Einen mehr getrübt und verdorben ist, als in dem Andern, wenn gleich das Grundverderben in Allen dasselbe ist.

Bisher haben wir bloß die Schwierigkeiten weggeräumt, welche uns entgegenstehen. Den Ausschlag geben nun aber erst die Gründe, welche positiv gegen die lutherische und für die reformirte Ansicht sprechen.

Marcus 4, 17? Est igitur aliqua etiam in reprobis cognitio, quae postea evanescit, vel quia minus altas radices, quam oportebat, egit, vel quia suffocata degenerat. Wir verwahren uns übrigens gegen den Ausdruck reprobus und reprobatio. Denn so deutlich die Lehre von der unveränderlichen Erwählung der Gläubigen in der Schrift gelehrt ist, so deutlich widerstreitet diese einer Prädestination zur Verdammniß.

1) Jedenfalls muß zugegeben werden, daß der nicht Wiedergeborne auch den Geist lästern könne, und damit verliert schon die altlutherische Behauptung an consequenter Haltung. Denn daß die Pharisäer, zu welchen der Herr Matth. 12. redet, wirklich wiedergeboren waren, kann durch gar nichts bewiesen werden und wird auch jetzt von Niemand mehr behauptet. Aber auch wenn sie bloß auf dem Wege zu jener Sünde waren, was allerdings das Wahrscheinlichere ist, so läßt es sich nicht denken, daß sie vor ihrer eigentlichen Begehung, welche jedenfalls zu befürchten war, die völlige Wiedergeburt durchgemacht haben. Für diesen speciellen Fall also behält unsere Ansicht immerhin ihr volles und alleiniges Recht [1]).

2) Die biblische Prädestinationslehre, die in ihrer einfachen Form, wie sie in der Schrift unläugbar enthalten ist, ebensowol den beiden Extremen des Pelagianismus und strengen Calvinismus, wie den beiden ungenügenden Vermittlungsversuchen des Semipelagianismus und Synergismus sich entgegenstellt, verträgt sich nicht mit der Lehre von einem finalen Fall der Gläubigen. Die ewige Erwählung vor Grundlegung der Welt ist ein leeres Wort, wenn sie durch denjenigen, der einmal in ihren Kreis gehört, wieder aufgehoben werden kann. Matth. 11, 27. Joh. 6, 37. vgl. 36. 44. 17, 2. 9. Röm. 8, 30. 9, 11. 1 Kor. 4, 7. 2 Kor. 3, 5. Ephes. 1, 4 ff. Phil. 2, 13. Tit. 3, 5—7. A. G. 13, 48. 16, 14. 1 Petr. 2, 9. Jak. 1, 18. Daher verwickelt sich auch die lutherische Dogmatik in einen offenbaren Widerspruch mit ihrer Erwählungslehre. Wie nämlich Luther [2]) und Anfangs Melanchthon [3]) ei-

1) Daher nehmen auch mehrere lutherische Theologen an, daß sowol der nicht Wiedergeborne als der Wiedergeborne die Sünde wider den h. Geist begehen könne. So Cotta in einer Anm. zu Gerhards Loci tom. V. p. 83, auch Bleek, Br. an d. Hebr. Abth. 2. S. 199.

2) De servo arbitrio ad Erasmum 1525. p. 429. 434 sq. 451. (Opp. Viteb. tom. II.). Vgl. Jul. Müller, Luth. de praed. et lib. arb. doctr. Gött. 1832.

3) In der 1sten Ausg. der Loc. p. 8. 9. 13. Zwingli war eben-

ner absoluten doppelten Prädestination zugethan waren und auch noch die Conf. Aug. sich durch die Bestimmung dazu hinneigt: Spiritus S. fidem efficit, ubi et quando visum est Deo [1]); so hat die Formula Conc. im 11ten Artikel: de aeterna praedestinatione et electione Dei sich für eine ideal zwar allgemeine, aber real bloß particuläre Prädestination, nämlich bloß für eine Prädestination der Gläubigen entschieden und gegen die Socinianer dieser praedestinatio ausdrücklich die Prädicate: aeterna, infallibilis und immutabilis beigelegt [2]). Diese Prädestinationslehre ist in die ganze altlutherische Dogmatik übergegangen [3]).

Um sich aus diesem Widerspruche herauszuziehen, macht Gerhard einen Unterschied zwischen renati und electi und legt den letzteren Namen bloß den in fide, dilectione et studio sanctitatis finaliter perseverantibus bei. Die electi können allerdings nach Gerhard totaliter, nicht aber finaliter fallen [4]). Allein für jene Unterscheidung weiß er keine einzige Stelle des N. Ts. beizubringen. Dieses macht vielmehr einen Unterschied zwischen Berufung und Erwählung, z. B. Matth. 22, 14. Die Berufung aber unterscheidet die lutherische Dogmatik selbst sehr genau von der Wiedergeburt.

3) Außerdem gibt es noch eine Menge von Stellen, welche ausdrücklich die reformirte Ansicht bestätigen und viel weniger mit der lutherischen in Einklang gebracht werden können, als Hebr. 6. und 10. mit jener.

a) Am stärksten sind die johanneischen Stellen. Joh. 10, 28 f. sagt der Herr selbst, daß seine Schaafe οὐ μὴ (also mit

falls Prädestinatianer, De provid. epil., Opp. Tig. 1581. tom. I. p. 377 sq.

1) art. 5. p. 11.

2) S. besonders p. 809. 580. 662.

3) S. die Literatur bei Walch, Biblioth. selecta, tom. I. p. 133. 201. 276. 291 sqq. tom. II. p. 454. 558. und bei Musäus, De aetern. praedest. decret. an absol. sit necne? Jen. 1703.

4) tom. VIII. p. 171. a. 175.

verſtärkter Negation, welche von dem gebraucht wird, was auf keine Weiſe geſchehen kann [1]) ἀπόλωνται εἰς τὸν αἰῶνα καὶ οὐχ ἁρπάσει τις αὐτὰ ἐκ τῆς χειρός μου. Ὁ πατήρ μου, ὃς δέδωκέ μοι, μείζων πάντων (und unter dieſem πάντων iſt auch die Sünde mit begriffen) ἐστί· καὶ οὐδεὶς δύναται ἁρπάζειν ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ πατρός μου. vgl. 6, 40. Klarer kann doch die Unverlierbarkeit des Beſitzes nicht ausgeſprochen werden. Sie iſt freilich nicht in der Treue des Menſchen, denn ſonſt würde kein Menſch ſelig, ſondern in der Macht Gottes gegründet, die auch die Macht Chriſti iſt, weil beide Ein und daſſelbe göttliche Weſen ſind. Wer ſie alſo Chriſto entreißen wollte, der müßte ſie dem allmächtigen Gott entreißen, was unmöglich iſt. Alſo ſind, will der Herr den Phariſäern ſagen, eure feindſeligen Verſuche ganz fruchtlos. Daſſelbe gilt von den Verſuchen des Satans und der eigenen Sünde. Hier weiß ſich die lutheriſche Dogmatik auf nichts Anderes zu berufen, als auf das Wort: Wer meine Stimme höret. Aber wer dieſe nicht hört, iſt auch gar kein Schaaf Chriſti. Joh. 4, 14. ſagt ebenfalls Chriſtus ſelbſt: Wer von dem Waſſer trinkt, das ich ihm geben werde, wird in Ewigkeit nicht dürſten. Dieß hat ſeinen vollen Sinn erſt dann, wenn die Wiedergeburt nicht rückgängig gemacht werden kann. Nach Joh. 17, 9. bittet der Erlöſer zunächſt bloß für ſeine Jünger, aber gewiß ebenſo auch für alle wahrhaft Gläubigen, daß der Vater ſie bewahren möge in ſeinem Namen, damit ſie Eins ſeien, gleichwie der Sohn und der Vater Eins ſind, V. 11. Dieß Gebet muß doch wahrlich erhört werden, da ja ſchon jedes menſchliche Gebet im Namen Jeſu erhört wird, Joh. 16, 23. 24. und Jeſus nur auf eine Gott wohlgefällige Weiſe bitten kann. Darum bittet er auch nicht für die Welt, 17, 9., weil das unnütz wäre. Will man ſich auf V. 12. berufen: καὶ οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν ἀπώλετο, εἰ μὴ ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας; ſo muß man bedenken, was wir ſchon oben gezeigt haben, daß Judas nie wiedergeboren, ſondern

1) S. Winer §. 60. 3. S. 422. der 3ten, S. 472. der 4ten A.

höchstens ein solcher war, wie er Hebr. 6. beschrieben ist (Joh. 6, 64.). Ueberhaupt war kein Apostel vor dem Pfingstfest völlig wiedergeboren. Nach Joh. 14, 16. verheißt Jesus seinen Jüngern die Sendung des Geistes vom Vater, ἵνα μένῃ μετ' αὐτῶν εἰς τὸν αἰῶνα. — Johannes behauptet an zwei Stellen 1 Joh. 3, 9. 5, 18., daß der Wiedergeborne nicht sündige, daß der Satan keine Gewalt über ihn habe, sondern der Saame, d. h. der Geist Gottes (Ev. 3, 6 ff.) in ihm bleibe und er sich bewahre. Das ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ kann natürlich nicht im absoluten Sinne verstanden werden[1]), denn dieß wäre gegen die Erfahrung und gegen bestimmte johanneische Aussprüche selbst, 1 Joh. 1, 8. 1. 2. vgl. Gal. 2, 12 ff. Phil. 3, 12. Jak. 3, 2. Aber eben so unhaltbar ist die Erklärung der lutherischen Theologen[2]), daß es bloß heiße: der Wiedergeborne sündigt nicht, quatenus renatus est. Denn dieß versteht sich so sehr von selbst, daß man gar nicht einsieht, warum Johannes es mehr als einmal behauptet, zumal gegenüber von seinen Lesern, die bereits im Christenthum erfahren waren (1 Joh. 2, 12 ff.). Gegen solche Irrthümer, wie der, daß das Göttliche als solches noch mit Sünde behaftet sein könne, hatten die Apostel doch wahrlich nicht zu kämpfen. Der richtige Sinn der Stelle ergibt sich besonders aus 1 Joh. 5, 16—18. u. 2,

1) Wenn nicht nur Pelagius (Epist. ad Demetriad. ed. Semler, p. 22 sqq. und bei Augustin, De natura et gratia c. 36. 37.), sondern auch Athanasius der Gr. (Contr. Gent. tom. I. p. 2. Opp. Par. 1627. ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐκ ἦν κακία· οὐδὲ γὰρ οὐδὲ νῦν ἐν τοῖς ἁγίοις ἐστὶν, οὐδ' ὅλως κατ' αὐτῶν ὑπάρχει αὕτη.) von sündlosen Heiligen spricht und später ebenso die Katharer, Anabaptisten, Gichtelianer, Methodisten (Wesley selbst jedoch lehrte bloß: der Wiedergeborne müsse von wissentlichen Sünden frei sein) und die Michelianer in Würtemberg; so ist dieß auf einen Mangel an tieferem Begriff und Bewußtsein der Sünde zurückzuführen. Im schroffsten Gegensatz dagegen sagt die Confess. Belg. XXIV. p. 185.: Nullum enim opus facere possumus, quod non est carnis vitio pollutum. vgl. Expos. Simpl. XIV. p. 47.

2) Z. B. Gerhard p. 196.

19. Johannes will sagen: der Wiedergeborne sündigt nicht aus eigentlicher innerer Herzens- und Willensneigung, nicht mit Lust und Freude am Bösen; dieses ist ein, wenn auch hie und da siegreiches, doch ihm fremdartiges und daher stets von ihm bekämpftes und überwundenes Element. Man muß unterscheiden zwischen Sünde thun und Sünde haben, zwischen Sünden zum Tode und Sünden nicht zum Tode. Der Wiedergeborne sündigt nicht zum Tode. Daher fügt er gleich V. 17. des 5ten Kap. hinzu: jede Ungerechtigkeit ist Sünde und es gibt eine Sünde nicht zum Tode, als wollte er sagen: Damit will ich nicht behaupten, daß es in den Wiedergebornen keine Sünde gibt, denn jede Ungerechtigkeit, die ja auch bei ihnen täglich vorkommt, ist ja schon Sünde, nur eben nicht Sünde zum Tode [1]). Fast noch sprechender ist 1 Joh. 2, 19. Hier sagt Johannes von den antichristlichen Irrlehrern, daß sie zwar ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον, d. h. nicht etwa vom Judenthum, sondern von unserer christlichen Gemeinschaft, wie das spätere μεμενήκεισαν deutlich zeigt, aber daß sie nicht ἐξ ἡμῶν ἦσαν, d. h. nie wahrhaft und innerlich zu uns gehörten; εἰ γὰρ ἦσαν ἐξ ἡμῶν, μεμενήκεισαν ἂν μεθ' ἡμῶν. Ihr Abfall ist also gerade der deutliche Beweis, ὅτι οὐκ εἰσὶ πάντες ἐξ ἡμῶν. Denn das göttliche Princip fesselt das einmal davon im innersten Wesen ergriffene Gemüth so, daß ein völliger Abfall davon undenkbar ist. Johannes sagt dieß seinen Lesern zum Trost, weil sie sonst an der siegreichen Kraft des göttlichen Geistes in den Wiedergebornen hätten irre werden können, und auch noch jetzt ist es ein großer Trost, wenn man überzeugt sein kann, daß bei der Sichtung kein Körnlein auf die Erde fällt, sondern jede Scheidung nur zur weiteren Entwicklung und

1) Ich verweise auch auf Lücke's Erklärung S. 317., mit welcher die unsrige in der Hauptsache ziemlich übereinstimmt. Selbst Gerhard sagt auf derselben Seite (196.) im Widerspruch mit sich, daß hier nicht von peccata mortalia, sondern bloß venialia die Rede sei; die Wiedergebornen geben der Sünde nie die Herrschaft Röm. 6, 12. Gal. 5, 17., sentiunt peccata, sed iis non consentiunt.

Läuterung der christlichen Kirche dienen muß und ein Vorbote der letzten Scheidung im Endgerichte ist. Gerhard eilt über diese Stelle trotz seiner sonstigen Genauigkeit ganz flüchtig bloß in einer Anmerkung hinweg und was er dort sagt, spricht für unsere Ansicht [1]). — Man spricht nun zwar viel von dem idealen Standpunkte des Johannes, der die christlichen Begriffe immer in ihrer höchsten Vollendung fasse. Mit dieser Idealität verhält es sich aber ebenso, wie mit der in der Bergpredigt: es ist nämlich eine durchaus auf Erfahrung gegründete. Johannes übersieht die dem Ideal nie ganz entsprechende Wirklichkeit ebenso wenig, als die andern Apostel; er weiß sehr gut, daß noch nicht erschienen ist, was wir sein werden, 1 Joh. 3, 2. Indeß gibt es

b) auch in den übrigen biblischen Schriften Stellen genug, welche auch ohne die johanneischen hinreichen würden, unsere Ansicht außer Zweifel zu setzen. Wer einmal von der Weisheit gegessen und getrunken hat, den hungert und dürstet immer nach ihr, Sirach 24, 28. 29. Wer des Herrn Rede hört und thut, hat sein Haus auf einen Felsen gebaut; und ob auch ein Platzregen fällt und ein Gewässer kommt und die Winde wehen und ans Haus stoßen, so fällt es doch nicht; denn es ward auf einen Felsen gegründet, Matth. 7, 24. 25. Die Gläubigen sind versiegelt durch den heiligen Geist der Verheißung, welcher die Bürgschaft des himmlischen Erbes ist, Ephes. 1, 13. 14. vgl. 4, 30. Der feste Grund Gottes bleibt stehen und hat das Siegel: der Herr kennet die Seinen, 2 Tim. 2, 19. Wenn sie auch untreu werden, so bleibt Er dennoch treu, V. 13. Gott wird sie befestigen bis ans Ende (*βεβαιώσει ἕως τέλους*), daß sie unsträflich seien am Tage unsers Herrn Jesu Christi. Denn Gott ist getreu, durch den sie berufen sind zur Gemeinschaft seines Sohnes, 1 Kor. 1, 8. 9. vgl. 1 Thess. 5, 24. Paulus ist daher guter Zuversicht, daß derjenige, welcher das gute Werk angefangen hat, es auch vollenden wird bis auf den

1) p. 196.

Tag Jesu Christi, Phil. 1, 6. vgl. Ps. 138, 8. Nach Petrus hat Gott die Christen wiedergeboren zu einem unvergänglichen, unbefleckten und unverwelklichen Erbe, daß sie durch Gottes Macht mittelst des Glaubens bewahret werden für die Seligkeit und davon tragen das Ziel des Glaubens, der Seelen Seligkeit, 1 Petr. 1, 3—9. vgl. 5, 10. Er nennt seine Leser das auserwählte Geschlecht, das königliche Priesterthum, das heilige Volk, das Volk des Eigenthums, um die Tugenden desjenigen zu verkündigen, der sie von der Finsterniß berufen hat zu seinem wunderbaren Lichte, 2, 9. vgl. 2. 3. Gottes Geschenke und Berufung reuen ihn nicht, Röm. 11, 29. — Die Hauptstelle ist der erhabene Preisgesang Röm. 8, 29—39.: «Welche Gott erkannt hat, die hat er auch berufen; und die er berufen hat, hat er auch gerechtfertigt; und die er gerechtfertigt, die hat er auch verherrlicht. Was sollen wir nun dazu sagen? Wenn Gott für uns ist, wer mag wider uns sein? Welcher auch seines eigenen Sohnes nicht verschont hat, sondern ihn für uns Alle dahin gegeben; wie sollte er uns mit ihm nicht Alles schenken? Wer will die Auserwählten Gottes anklagen? Gott ist's, der sie rechtfertigt. Wer will sie verdammen? Christus ist hier, der gestorben ist, ja vielmehr, der auch auferwecket ist, welcher ist zur Rechten Gottes und vertritt uns. Wer will uns scheiden von der Liebe Gottes? Trübsal? oder Angst? oder Verfolgung? oder Hunger? oder Blöße? oder Gefahr? oder Schwert?.. In dem Allen überwinden wir weit durch den, der uns geliebet hat. Denn ich bin gewiß, daß weder Tod, noch Leben, weder Engel, noch Mächte, noch Gewalten, weder Gegenwärtiges, noch Zukünftiges, weder Hohes, noch Tiefes, noch irgend ein anderes Geschöpf vermag uns zu scheiden von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, unserm Herrn.» — Das δοξάζειν V. 30. bezieht sich auf die Vollendung des in der Rechtfertigung Gegebenen auch nach außen hin. Der Apostel setzt bedeutungsvoll den Aoristus, weil

er in prophetischer Anschauung den ganzen herrlichen Gnadenrathschluß bereits realisirt, die Erlösung in allen Erwählten vollendet sieht. Gerhard behauptet nun freilich[1]), daß hier bloß von den electi die Rede sei, aber diese unterscheidet die Schrift, wie wir schon oben bemerkten, nirgends von den renati im eigentlichen Sinne; vielmehr lehrt gerade diese Stelle das Gegentheil. Ganz willkührlich und gegen den pauliniſchen Sprachgebrauch iſt die andere Einwendung, daß καλεῖν und δικαιοῦν hier von einem fortgeſetzten und vollendeten Act zu verſtehen ſei. Faſt pelagianiſch lautet der dritte Grund, daß der Apoſtel die Gnade hier als unverlierbar bezeichne nicht wegen des abſoluten Decrets, ſondern wegen des Beharrens der Erwählten im Glauben, in der Liebe und im Eifer der Heiligung. Hinge die Unverlierbarkeit von unſerer Treue ab, dann wäre an eine Seligkeit gar nicht zu denken; denn welcher redliche Chriſt muß ſich nicht der täglichen Untreue anklagen?

Es gibt alſo einen vollkommen ſchriftmäßigen Gedanken eines Gnadenſtandes, der nie wieder verloren gehen kann, und da die in demſelben ſich befindenden Auserwählten nirgends von den Wiedergebornen unterſchieden werden, ſo halten wir mit der reformirten Kirche nur einen partiellen, aber keinen totalen, noch viel weniger einen finalen Fall nach der Wiedergeburt für möglich, wie denn auch ſchon die Unmöglichkeit der zweiten Buße bei den Geiſtesläſterern auf die entgegengeſetzte Unmöglichkeit hinweiſt. Gleichwie das natürliche Leben des Menſchen wegen der zu ſeinem Begriffe gehörigen Unſterblichkeit nie wieder ausgetilgt werden kann, ebenſowenig das neue aus dem ewigen Gotte geborne Leben der zweiten Geburt. Dabei muß man ſich nun aber freilich ſehr davor hüten, den Begriff der Wiedergeburt gleich auf jeden anzuwenden, der ein ausgezeichneter Chriſt zu ſein ſcheint[2]). Es bleibt dabei, wenigſtens in

1) p. 193.

2) Beſonders darf man auch nicht mit einigen überſpannten Lutheranern behaupten, daß jedes getaufte Kind ſchon wegen der Taufe wiedergeboren ſei und nach derſelben nur noch von einer Erneuerung die Rede

dieſem Leben, daß die Heerde Chriſti klein iſt, daß Viele berufen, aber Wenige auserwählt ſind. Wir faſſen die Wiedergeburt als das Correlat der Rechtfertigung oder Sündenvergebung, d. h. als die durch die Rechtfertigungsgnade herbeigeführte totale Umwandlung des Menſchen und ſeiner ganzen Geſinnungs- und Handlungsweiſe, wobei die Buße das negative Moment, die Ablegung des alten ſündlichen Weſens, der Glaube das poſitive Moment, oder das Annehmen des neuen Lebens iſt, das ſich ſofort in der Liebe bethätigt. Dieſe geiſtige Geburt wird auf der einen Seite ſo gut, als die natürliche durch das embryoniſche Daſein im Mutterleibe, vorbereitet und zwar oft ſo leiſe und allmählig, daß der eigentliche Act der Umkehr nicht einmal ins Bewußtſein, geſchweige denn in die äußere Erſcheinung tritt, wie bei Zinzendorf und bei vielen zarten, von frühſter Kindheit an fromm erzogenen, beſonders weiblichen Gemüthern. Andererſeits iſt ſie mit ihrem Eintritte noch nicht abgeſchloſſen, ſondern ein continuum, das zwar durch die ſtets noch fortwirkende Sünde vielfach gehemmt wird, aber doch ſich in der täglichen Erneuerung und Heiligung weiter entwickelt, gleichwie die einmal geſchehene Schöpfung alsbald in die Erhaltung übergeht und dieſe ſelbſt wieder als eine fortge-

ſein könne. Ideal gefaßt muß die Taufe allerdings mit der Wiedergeburt coincidiren, als deren nothwendige Form. Allein in der zeitlichen Kirche fallen bei der Taufe, wie bei allen Dingen, Idee und Wirklichkeit nur ſelten zuſammen. Im N. T. iſt die Taufe meiſtens in ihrer Einheit mit dem Glauben dargeſtellt. Doch traten auch ſchon damals in der Praxis das ideale und das reale Moment auseinander. Die Taufe des Johannes und Jakobus konnte vor dem Pfingſtfeſt keine wiedergebärende ſein Joh. 7, 39. vgl. A. G. 8, 13. 19 ff., beſonders aber V. 16.: „der heil. Geiſt war noch auf keinen derſelben gefallen, ſondern nur getauft waren ſie auf den Namen des Herrn Jeſu.“ Die Kindertaufe iſt darum, weil ſie nicht jene magiſche Wirkſamkeit übt, nichts weniger als leer und nutzlos; ſie behält vielmehr weſentlich eine unterpfändliche Bedeutung und exhibitive Kraft. Die Hauptſache iſt die Idee und nicht das zeitliche Zuſammentreffen beider Momente, denn ſonſt hätte der Herr ſeine Kirche mit der Gabe, das Innere des Menſchen zu durchſchauen, ausſtatten müſſen.

hende Schöpfung aufzufassen ist (2 Kor. 3, 18.). An und für sich aber ist die Wiedergeburt so gut als die Rechtfertigung ein bloß einmal eintretender Act. 2 Kor. 5, 17. Tit. 3, 5. 1 Petr. 1, 3. 23. Joh. 1, 13. 3, 3. 8. 1 Joh. 5, 1. In diesem Act wird der Mensch aller Gnadengüter in ihrem Princip und Anfang besonders auch des donum perseverantiae theilhaftig. Dieses können die Gläubigen, so wenig als irgend ein anderes Gnadengut, sich selbst geben; darum muß Christus für ihre Bewahrung bitten, Joh. 17, 11. Servant se fideles, quatenus a Deo servantur, sagt Calvin [1]). Es liegt demnach, wenn gleich, wie Gerhard richtig sagt, die duratio non ipsa rei essentia, sed essentiae continuatio ist [2]), schon im Begriffe der Wiedergeburt das Princip und die Gabe des Bleibens und Beharrens, unter dessen Voraussetzung allein der dereinstige vollkommene Besitz des Heils uns zugesichert ist, Matth. 10, 22. 24, 13. Joh. 15, 6. Kol. 1, 22 f. Offenb. 2, 10. Ebenso ist dem neugebornen Kinde die ewige Dauer des Lebens mit in die Welt gegeben. Dieses Bleiben und Beharren ist eben die durch Gottes Treue möglich gemachte Bethätigung und Erweisung der Wiedergeburt, wie dieß ganz deutlich in manchen Stellen ausgesprochen ist, Joh. 8, 31.: *Ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταί μου ἐστέ*, vgl. 15, 4. 5. Wir sind Christi nur dann theilhaft geworden, wenn wir den Anfang des beharrlichen Vertrauens bis ans Ende festhalten, Hebr. 3, 14. vgl. 6. Kol. 1, 23. 1 Tim. 2, 15. 2 Tim. 3, 14. Daher läßt es sich erklären, daß 1 Joh. 2, 24. *ὁ ἐν αὐτῷ μένων* gleichbedeutend steht mit *γεγεννημένος*, V. 9. Jeder Wiedergeborne überwindet die Welt, 1 Joh. 5, 4. vgl. 4, 4. 5, 18. *ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ ἑαυτόν*. Wer nicht im neuen Leben bleibt, der war eben nie wahrhaft wiedergeboren, 1 Joh. 2, 19. Wo der Glaube sich nicht als siegreich zeigt, keine Früchte bringt, da verdient er

1) Vgl. auch Augustin, Enchir. c. 29.

2) A. a. O. p. 175 sq.

eben diesen Namen nicht; der Glaube ist, wie Luther sagt, ein stets geschäftig Ding, das nimmer ruhen, noch rasten kann.

Dieß scheint mir die einzige haltbare und auf Gottes Wort gegründete Lösung der Schwierigkeit zu sein, welche an der in diesem Abschnitt behandelten Lehre haftet.

Es entsteht nun aber noch die Frage, ob und wie man bei dieser Ansicht von dem eigenen Beharren im Glauben eine Gewißheit haben könne? Diese ist allerdings mit dem lebendigen Glauben selbst gegeben, nämlich in dem von Gott gewirkten Vertrauen zu der untrüglichen Wahrheit seines Objects und zur Zuverlässigkeit der Gnade und ihrer Verheißungen. Unsere Erwählung, unser Beharren bis ans Ende ist ein Glaubensartikel so gut, als die Gnade Gottes in Christo selbst. Sollten dennoch Zweifel daran entstehen und das Gemüth beunruhigen, so kann man nur mit Luther auf das objective Verdienst Christi, auf die Verheißungen des Wortes Gottes und auf die Treue des Berufers verweisen, der das angefangene Werk nicht liegen lassen, sondern uns bewahren wird bis zum Tage Jesu Christi, Phil. 1, 6. 2 Tim. 2, 15. Denn ein Abwägen der subjectiven Zustände würde den Geist nur in ein endloses Gewebe ungewisser Reflexionen verwirren. Der wahrhaft Gläubige darf und soll sich dessen getrösten, daß sein Heil auf einer ewigen und unabänderlichen Wahl beruht und gerade dieß soll ihn zu immer tieferer Demuth und Dankbarkeit führen, während dagegen derjenige, der in sich selbst irgend ein Merkmal und einen Grund seines Glaubens und seines Beharrens in demselben zu finden wähnt, auf das apostolische Wort zu verweisen ist: Wer sich lässet dünken, er stehe, der sehe zu, daß er nicht falle, 1 Kor. 10, 12 [1]). Eben daher hat man eine ge-

1) Augustin, De dono persever. c. 13.: Sine poenitentia sunt dona et vocatio Dei, ad quam vocationem nullus est homo ab hominibus certa adservatione dicendus, nisi quum de seculo hoc exierit; in hoc autem vita humana, quae tentatio est super terram, qui videtur stare, videat, ne cadat, ideo quippe non perseveraturi perseveraturis providentissima Dei voluntate miscentur, ut

fährliche Consequenz, welche man aus der oben gerechtfertigten reformirten Ansicht ziehen könnte, gar nicht zu fürchten. Denn einerseits soll, wie gesagt, dieses Bewußtsein der Erwählung aus freier unverdienter Gnade nur den Stolz beugen und bei der Fortdauer der Sündhaftigkeit trösten, andererseits hat der Christ eben wegen dieser fortdauernden Sündhaftigkeit, die ihn immer wieder überwältigt, Ursache genug, stets zu wachen und zu beten. Jene Gewißheit, wenn sie aus dem Glauben kommt, — und eine andere Gewißheit ist Selbstbetrug, wie sich beim Abfalle zeigen wird, — läßt sich gar nicht denken ohne die fortgehende Herzensbuße und durch Gottes Beistand ausharrende, wenn gleich oft unterbrochene Treue. Der Christ hat allerdings das Bewußtsein, daß, wenn es auf ihn ankäme, er jeden Augenblick totaliter und finaliter aus der Gnade fallen könnte; aber noch stärker, als das Bewußtsein der Sünde, ist in ihm das demüthige Bewußtsein der Gnade und Treue Gottes, welche über die schroffsten Höhen der Sünde weit hinausreicht und dem verirrten Wanderer immer wieder den rechten Pfad zeigt. So wird also durch diese zweite Gewißheit die erste nothwendig ergänzt und in ihrer Einseitigkeit aufgehoben.

4. Ist unsere Stelle ein Beweis für die katholische Lehre vom Fegfeuer oder doch für die Lehre von einem Mittelzustande zwischen dem Tode und dem Weltgerichte [1])?

Bekanntlich sind die Worte Matth. 12, 32.: *οὐκ ἀφεθήσεται, οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι* für beide

esse discamus non alta sapientes, sed humilibus consentientes et cum timore ac tremore nostram ipsorum salutem operemur.

1) Der die Ewigkeit der Höllenstrafen betreffende Punkt würde sich eng an die vorhergehenden Fragen anschließen; aber weil in der Eschatologie die Lehre vom Mittelzustande vorher zu behandeln ist, so ziehen wir diese Stellung auch hier vor und hoffen wegen dieser Unterbrechung nicht getadelt zu werden, zumal da an eine exegetische Monographie nicht dieselben Ansprüche an successive Entwicklung gemacht werden dürfen, wie an eine systematische Abhandlung. In der That steht auch

in der Ueberschrift angegebenen Zwecke benützt worden. Prüfen wir zuerst die Haltbarkeit der Lehre vom Fegfeuer [1]).

Die Anknüpfungspunkte für dieses Dogma lagen vor in dem ägyptischen Glauben an die Seelenwanderung als Mittel der Reinigung, in der zoroastrischen Lehre von der endlichen Läuterung des Alls durch den Weltbrand, in dem jüdischen Volksglauben (2 Makk. 2, 43 ff.) und in mehrfachen Andeutungen des classischen Alterthums, besonders bei Plato, Cicero (Somnium Scipionis) und Claudian, worauf schon Bellarmin aufmerksam macht. Die ersten ausdrücklichen Spuren dieser Lehre finden sich bei Tertullian [2]), der, wiewol unbestimmt, von einer sühnenden Kraft der Seelenleiden vor der Auferstehung spricht, und bei den Alexandrinern [3]), die das platonische Bild eines Reinigungsfeuers aufnehmen, welches das Substrat zu der späteren sinnlichen Ausmalung gab.

Exegetisch aber wurde dieses Dogma erst von Augustin begründet, der jedoch selbst es mehr als Vermuthung ausspricht. Es waren zwei Stellen, welche ihn auf diese Vermuthung brachten, 1 Kor. 3, 15. und unsere Stelle. Aus der letz-

das Fegfeuer und der Mittelzustand in keinem nothwendigen Zusammenhange mit dem Begriffe der unverzeihlichen Sünde.

1) Vgl. über diese Materie M. Chemnitz, Exam. Conc. Trid. Gen. 1641. im loc. de purgat. P. III. bes. p. 566 sqq. Dallaus, De poenis et satisfact. humanis libb. VII. Amst. 1649. Calixt, De igne purgat. dissert. Helmst. 1650. J. G. Baier, De purgat. Pontificiorum utrum claris testim. Augustini solide probari possit? Jen. 1677. J. G. Chr. Höpfner, De origine dogmatis rom. pontif. de purg. Hal. 1792. Münscher, Dogmengesch. IV. S. 425. Gieseler, Kirchengesch. I. S. 696 f. (3. A.)

2) De anim. c. 58.: animam aliquid pensare penes inferos, salva resurrectionis plenitudine. Vgl. Cyprian, Epist. 55. p. 109. 114. (ed. J. Cestriens. Brem. 1690 sq.).

3) Clemens v. Al. Stromm. VII. p. 851. (ed. Potter. Oxon. 1715.) cf. Origenes c. Cels. V. 15., in Luc. Hom. XIV. T. III. p. 948., in Ezech. Hom. I. T. III. p. 360 sq. (ed Delarue).

teren argumentirt er folgendermaaßen [1]): Neque enim veraciter de quibusdam diceretur, quod non eis remittatur neque in hoc seculo neque in futuro, nisi essent, quibus etsi non in isto remittetur tamen in futuro. Gregor d. Gr., welcher der Stelle 1 Kor. 3. wenig Beweiskraft zutraut, glaubt doch aus Matth. 12. hinlänglich jene Lehre beweisen zu können. Er sagt [2]): quasdam culpas in hoc seculo, quasdam vero in futuro relaxari, quod enim de uno negatur, consequens intellectus patet, quia de quibusdam conceditur. Der h. Bernhard [3]) führt gegen die Gegner bloß unsere Stelle an.

Schon Fulgentius hat sich gegen eine solche Anwendung der Stelle erklärt [4]). Die Protestanten halfen sich gewöhnlich dadurch, daß sie die Consequenz, worauf der Beweis beruht, für unberechtigt halten, indem ja vermöge derselben Consequenz alle Sünden vergeben werden müßten, da ja alle andern Sünden der Geisteslästerung als vergeblich gegenübergestellt seien [5]). Allein dieß ist nicht ganz richtig. Es versteht sich ja nach dem ganzen biblischen Lehrbegriff von selbst, daß das ἀφεθήσεται allen andern Sünden bloß unter der Bedingung des bußfertigen Glaubens zugesagt wird, und daß das von der Geisteslästerung ausgesagte οὐκ ἀφεθήσεται die Unmöglichkeit

1) De civit. Dei l. XXI. c. 24. vgl. In Julian. l. VI. c. 5.

2) Dial. IV. 39. cf. 40. u. 55.

3) Sermo 67. super Cantica. Vergl. außer diesen auch Beda z. Mark. 3. Peter v. Clugny, Epist. contra Petrobrusianos, Rabanus Maurus, Instit. cleric. l. II. c. 44. u. Bellarmin lib. I. de purgat. c. 3.

4) De peccatorum remissione l. I, c. 24. Hoc verbo Dominus et salvator noster non aliqua peccata in futuro seculo dimittenda, quae in hoc seculo dimissa non fuerint, sed bene intelligentibus ostendit, non alia, sed illa tantum in futuro seculo dimittenda, quae in hoc seculo in una et vera ecclesia catholica fuerint unicuique dimissa.

5) So Luther, Werke Bd. VII. S. 263. Mart. Chemnitz, Exam. Conc. Trid. P. III. p. 567. a. (Genf 1641.)

der Buße zur Voraussetzung haben muß. Wolzogen[1]) u. A. erklären die Stelle aus der Polemik Jesu gegen die jüdische Meinung, daß gewisse Sünden noch in der Gehenna vergeben werden. Dieß kann aber den Sinn unserer Stelle nicht wesentlich ändern, wie wir schon oben gezeigt haben. Dagegen kann man allerdings jener Consequenz ausweichen, wenn man in dem οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι ganz einfach nach der Parallelstelle bei Marc. V. 29. eine anschaulichere Bezeichnung[2]) oder noch besser mit Calvin[3]) eine Verstärkung des Wortes: ewig findet. Das katholische Fegfeuer ist darin jedenfalls ebensowenig, als in anderen Stellen gelehrt. Denn 2 Makk. 12, 43 ff. kann für den Protestanten, der kanonische und apokryphische Schriften streng unterscheidet, gar kein Beweis sein. 1 Kor. 3, 11—15. muß offenbar bildlich verstanden werden von dem Läuterungsfeuer der Trübsal[4]). Selbst viele katholische Theologen haben daher zugestanden, daß das Fegfeuer durch keine Schriftstelle bewiesen werden könne[5]). Jeder protestantische Theologe muß das Feg-

1) Z. d. St. Ebenso auch Cotta in einer Anm. z. Gerhards Loc. t. 17. p. 295.

2) So ebenfalls Luther u. Chemnitz a. a. O. Gerhard Loc. th. loc. XXVII. c. 8. s. 3. §. 245. tom. 17. p. 288.

3) Inst. l. 3. c 5. §. 7. (I. p. 436.) quo magis amplificaret, partitione usus est. Einen scharfsinnigen Grund gegen die Katholiken führt Heidegger an, daß der Begriff der remissio, von welchem hier die Rede sei, mit dem Begriff des purgat. und der satisfactio propria streite. l. c. II. p. 702. b.

4) Selbst Augustin faßt es an andern Stellen von den tribulationes huius vitae, Enchir. c. 69. De fide et operibus c. 15. De civit. Dei 3, 8. Ad Dulcit. quaest. 1. Ebenso M. Chemnitz a. a. O. p. 568. vgl. besonders Calvin, Inst. l. 3. c. 5. §. 9 sqq. (I, 437 sqq.).

5) Man findet sie angeführt in Gerhards Confess. cath. cet. Francof. et Lips. 1679. I. II. P. II. art. 9. p. 941 sqq. Derselbe Theologe hat die übrigen, noch viel weniger scheinbaren Schriftbeweise, die alle zu besprechen, uns viel zu weit führen würde, mit musterhafter Gründlichkeit widerlegt, Loc. th. tom. 17. p. 266 sqq.

feuer im katholischen Sinne verwerfen, da seine Hauptgrundlage eigentlich die Unterscheidung von culpa und poena und die Lehre von den Satisfactionen, nämlich die Voraussetzung ist, daß der Mensch zur vollen Sündenvergebung selbst noch genug thun müsse. Bedenkt man die Mißbräuche, welche aus diesem Dogma hervorgegangen sind, die entsetzliche Entheiligung des Sacraments durch Verkaufung der Messen, die Herabsetzung des zureichenden Verdienstes Christi, die Beschränkung der Versöhnung allein durch den Glauben und den mannigfachen, sittengefährlichen Aberglauben, so begreift man vollkommen den Zorn der Reformatoren gegen dasselbe. Zwingli hat es gleich anfangs mit Entschiedenheit verworfen. Luther glaubte zwar noch daran in der berühmten Leipziger Disputation mit Eck 1519, aber um so heftiger trat er nachher dagegen auf. Er nennt es zuerst unter den multiplices abominationes et idololatriae, welche der Drachenschwanz, die Messe, erzeugt habe[1]). An einer andern Stelle[2]) nennt er das Fegfeuer «einen der größten Gräuel und Wirkungen des Satans, das die ganze Welt erschreckt und alle Habe und Güter verschlungen und den Papst zum König über alle Könige, ja auch über Gott und sein Wort gesetzt habe. Sintemal wir uns vor dem Papst mit seinem Fegfeuer mehr als vor Gott mit seiner Hölle gefürchtet haben.» Calvin spricht darüber ganz in dem unerbittlichen Tone der Verachtung, welchen man an ihm gegenüber von Irrthümern gewohnt ist[3]).

Allein eine andere Frage ist die, ob nicht unsere Stelle, streng genommen, wenigstens für einen Mittelzustand überhaupt

1) Artic. Smalc. p. 307.

2) Werke VII. S. 267.

3) Inst. l. 3. c. 5. §. 6 sqq. Er sagt, er würde das purgatorium am liebsten als eine Narrheit ignoriren, wenn es nicht zugleich aus vielen Lästerungen aufgebaut und ein exitiale Satanae commentum wäre, quod Christi crucem evacuat, quod contumeliam Dei misericordiae non ferendam irrogat, quod fidem nostram labefacit et evertit. Bekannt ist auch das witzige Wort des Erasmus: Die Mönche lieben das Fegfeuer nur als Küchenfeuer.

spricht. Dazu haben sie viele evangelische Theologen, z. B. Hahn [2]) und neuestens Kern [2]) benützt. Nach dem einfachsten und natürlichsten Sinne bezeichnet zwar der fragliche Ausdruck ein verstärktes und populäres «niemals»; doch können wir jene Auffassung nicht gerade für falsch erklären, vorausgesetzt, daß sich noch andere deutlichere Spuren für eine solche Annahme finden. Dieß haben wir nun zu untersuchen, wobei wir der Vollständigkeit und nahen Verwandtschaft wegen nicht bloß den Mittelzustand der noch nicht hinreichend geläuterten Seelen, worauf sich das kathol. Fegfeuer allein bezieht [3]), sondern den Mittelzustand aller Verstorbenen ins Auge fassen und zuerst von der Polemik der altlutherischen Theologen und von der Prüfung ihrer Gegengründe ausgehen wollen.

Die altlutherischen Dogmatiker verwerfen nämlich mit dem katholischen Fegfeuer gewöhnlich auch jeden Mittelzustand überhaupt, und stellen dagegen den Satz auf, daß unmittelbar nach dem Tode für jeden die absolute Entscheidung und Vollendung eintrete und zwar für die Ungläubigen sowol als für die Gläubigen. Das Endgericht erfolgt mithin für jeden Einzelnen schon mit dem Todeskampfe. Die Ungläubigen kommen sogleich in die ewige Verdammniß, die Gläubigen in die vollendete Seligkeit [4]). Eine nothwendige Folgerung aus dieser Ansicht ist die Verdammniß der Heiden und aller derjenigen, welche hier keine Gelegenheit hatten, das Evangelium

1) Lehrbuch des christl. Glaubens. Leipz. 1828. S. 640.

2) Die christl. Eschatologie Tübing. Zeitschr. 1840. Heft 3. S. 18. und 35.

3) Bellarmin, De purgat. lib. II. c. 1. Purgat. pro iis tantum est, qui cum venialibus culpis moriuntur, et qui decedunt cum reatu poenae culpis iam remissis. Vgl. l. I. c. 13. und die Worte von Dante:

Zum zweiten Reiche hin geht seine Bahn,
Wohin zur Reinigung die Geister schweben,
Um würdig dann dem Himmelreich zu nah'n.
(Fegfeuer I. 4 ff.)

4) Quenstedt, Syst. P. IV. p. 540. 567. 605. König, Theol. posit. (ed. 7. Rost. 1684.) p. 287.

kennen und lieben zu lernen. Dieſe Conſequenz ſpricht Luther im größeren Katechismus aus [1]): Quicunque extra Christianitatem sunt, sive gentiles, sive Turcae, sive Judaei, aut falsi etiam Christiani et hypocritae, quamquam unum tantum et verum Deum esse credant et invocent: neque tamen certam habent, quo erga eos animatus sit animo, neque quidquam favoris aut gratiae de Deo sibi polliceri audent aut possunt; quamobrem in perpetua manent ira et damnatione [2]). Bekanntlich iſt dieß auch die Lehre der katholiſchen

1) p. 502.

2) Andere entgegengeſetzte Aeußerungen Luthers machen es jedoch nothwendig, dieſe harte Stelle zu mildern und aus der Polemik gegen die Anabaptiſten zu erklären. Er ſagt nämlich in der Kirchenpoſtille bei der Auslegung des Evangel. am 1ſten Sonntag nach Trinit. (Luc. 16. vom reichen Manne): „Die vierte Frage, ob man auch für die Todten bitten ſoll, weil hie kein Mittelſtand angezeigt wird im Evangelium zwiſchen dem Schooß Abrah. und der Höllen und die in Abrah. Schooß des nicht bedürfen und denen, die in der Höllen ſind, nicht nützet. Wir haben kein Gebot von Gott für die Todten zu bitten, darum Niemand daran ſündigen kann, der nicht für ſie bittet. Denn was Gott nicht geboten oder verboten hat, daran kann ſich niemand verſündigen. Doch wiederum, weil Gott uns nicht hat laſſen wiſſen, wie es um die Seelen ſteht und wir ungewiß ſein müſſen, wie er's mit ihnen macht, wollen und können wir denen nicht wehren, noch zu Sünden machen, die da für ſie bitten, denn wir je aus dem Evangelium gewiß ſind, welche wir bekennen müſſen, daß ſie ihr endlich Urtheil nicht empfangen noch gehabt haben. Alſo mögen wir auch nicht von irgend einem andern gewiß ſein, daß er ſein endlich Urtheil habe. Dieweil nun ſolches ungewiß iſt und wir nicht wiſſen, ob die Seele verurtheilt ſei, iſt's nicht Sünde, daß du für ſie bitteſt; aber auf die Weiſe, daß du es ungewiß laſſeſt bleiben und ſprecheſt alſo: Lieber Gott, iſt die Seele in dem Stande, daß ihr noch zu helfen iſt, ſo bitt' ich dich, wolleſt ihr gnädig ſein! — und wenn du es einmal oder zweimal gethan haſt, ſo laß es gut ſein und befiel ſie Gott, denn Gott hat verheißen, er wolle uns hören, was wir bitten. Darum wenn du einmal oder zweimal gebeten haſt, ſollt du glauben, daß du erhöret ſeiſt und nicht mehr bitten, auf daß du Gott nicht verſucheſt oder mißtraueſt." Ebenſo erklärt er ſich in ſeinem Glaubensbekenntniß vom Jahr 1528.: „Für die Todten, weil die Schrift nichts davon mel-

Kirche und Dante versetzt daher selbst den Sokrates und Plato in die Hölle, wenn gleich bloß in die erste Stufe, oder in den Vorhof derselben.

det, halt ich, daß aus freier Andacht nicht Sünde sei, so oder dergleichen zu bitten: Lieber Gott, hat's mit der Seelen solche Gestalt, daß ihr zu helfen sei, so sei ihr gnädig ꝛc. Und wenn solches einmal geschehen ist oder zwei, so laß es genug sein. Denn die Vigilien und Seelenmessen und jährlichen Begängnisse sind kein nütze und ist des Teufels Jahrmarkt." Besonders ist zu beachten seine Erklärung von 1 Petr. 3, 19., wie er sie als Anmerkung zu Hos. 6, 2. kurz vor seinem Tode gab. S. weiter unten S. 142. Auch Melanchthon ist der späteren lutherischen Dogmatik in diesem Punkte gar nicht günstig. Er billigt nämlich in der Apol. Confess. p. 274. die Fürbitte für die Todten, welche natürlich nur unter der Voraussetzung, daß nach diesem Leben noch Gnadenzeit vorhanden sei, einen Sinn hat. Quod vero allegant adversarii Patres de oblatione pro mortuis: scimus veteres loqui de oratione pro mortuis, quam nos non prohibemus cet. u. p. 275.: Epiphanius testatur Aerium sensisse, quod orationes pro mortuis sint inutiles. Id reprehendit, Neque nos Aerio patrocinamur cet. Damit ist zu vergleichen, was er p. 112. über die von Daniel (4, 24.) dem persischen Könige angekündigte Sündenvergebung und Conf. Aug. p. 14. über die Wiederkunft Christi sagt, als womit erst der Zustand der Vollendung eintrete. — Was die reformirte Kirche betrifft, so hat bekanntlich Zwingli in dem Kpil. de provid. die edleren Heiden, aber auf eine sehr unvorsichtige und unvermittelte Weise selig gesprochen (vgl. Hahn, Zwingli's Lehre von der Vorsehung sowie von der Gnadenwahl St. u. Krit. 1837. Heft 4.). Sehr vorsichtig hat sich Calvin Inst. lib. III. c. 25. §. 6. (Th. II. p. 178.) über unsere Materie ausgedrückt: De intermedio earum (der gläubigen Seelen) statu curiosius inquirere neque fas est, neque expedit.... Interea quum Scriptura ubique iubeat, pendere ab exspectatione adventus Christi, et gloriae coronam eousque differat, contenti simus his finibus divinitus nobis praescriptis, animas piorum militiae labore perfunctas in beatam quietem concedere, ubi cum felici laetitia fruitionem promissae gloriae exspectant: atque ita omnia teneri suspensa, donec Christus appareat redemptor. Reprobis vero eandem esse sortem dubium non est, quam Judas (v. 6.) diabolis assignat; vinctos catenis teneri, donec ad supplicium, cui addicti sunt, trahantur. Von den späteren reformirten Theolo-

Die Hauptbeweisstelle, die für die ewige Entscheidung unmittelbar nach dem Tode angeführt wird, ist Hebr. 9, 27: *Καὶ καθ' ὅσον ἀπόκειται τοῖς ἀνθρώποις ἅπαξ ἀποθανεῖν, μετὰ*

gen vgl. die freiere Ansicht von Thom. Burnet, De statu mortuorum et resurrectione Lond. 1726. besonders p. 47. 83 sq. und neustens Steiger, Comment. z. 1. Br. Petri S. 348. Selbst unter den altlutherischen Dogmatikern hat sich die mildere Ansicht hie und da mehr oder weniger Bahn gebrochen. Schon darin drängt sie sich ihnen auf, daß sie die Verdammniß wenigstens der Heidenkinder gewöhnlich bloß für eine poena damni, i. e. carentia beatificae visionis ansehn und eine im letzten Todeskampfe auftauchende Ahnung des christlichen Heils in den edleren Heiden nicht selten anerkennen. Noch weiter gingen Andere; sie stellten entweder die Heiden der Barmherzigkeit Gottes anheim oder legten wenigstens den Heidenkindern geradezu die Seligkeit bei, Scherzer, System. theol. 1680. p. 169. Joh. Adam Osiander, Colleg. syst. theol. Stuttg. 1686. P. VI. p. 150. Dannhauer, Hodosoph. 3. A. p. 1001. Balduin, Cas. Conscient. l. II. c. 12. Carpzov, Isag. in libb. symbol. p. 153. (vgl. J. J. Dan. Zimmermann, die Nichtigkeit der Lehre von der Wiederbringung (1748.) S. 78 ff. u. B. E. Löschers „Auserlesene Sammlung der besten und neuern Schriften vom Zustand der Seele nach dem Tode 1735." — neuerlich im Auszuge wieder herausgegeben von dem Neo-Schellingianer Hubert Beckers Augsb. 1835.). Spener sagt ausdrücklich in den theol. Bedenken Bd. 4. S. 21. der A. v. 1715., daß die Gnadenzeit bei den allermeisten und insgemein bis ans letzte Ende währe, bei einigen aber schon mit diesem Leben aufhöre, besonders bei der Sünde wider d. h. Geist. Bengel läßt sich über die Heiden also vernehmen (J. A. Bengels Leben und Wirken von Burk. 2. A. 1832. S. 359.): „Nach Allem, was man von der Barmherzigkeit Gottes erkennt, ist es glaublich, daß für die armen unwissenden Heiden noch eine andere Oekonomie übrig sei. Paulus hat sich nicht unterstanden, über sie ein Urtheil zu fällen. Was gehen mich die draußen an." Seit Mosheim vollends, welcher a. 1733. eine von J. Andr. Richter gehaltene Disputation (De statu infantum Christianorum aeque ac paganorum e genuinis principiis demonstrato) in Schutz nahm, wurde diese Ansicht immer mehr ins Allgemeinbewußtsein der Zeit nur zu sehr und auf eine zu gefährliche, lare und pelagianische Weise eingeführt. Unter den Neueren haben sich besonders für einen Mittelzustand erklärt Hahn Dogm. S. 639 f., die bekannten eschatologischen Abhandlungen in den Stud. u. Krit. von Müller 1835., von Weizel und Lange

δὲ τοῦτο κρίσις, οὕτω καὶ ὁ Χριστὸς.... ἐκ δευτέρου χωρὶς ἁμαρτίας ὀφθήσεται. Allein hier liegt offenbar der Hauptnachdruck auf der Parallele zwiſchen dem Menſchen und Chriſtus. Wie jener nach dem Tode als das, was er iſt, offenbar wird, ſo auch Chriſtus, wenn er zum zweiten Male wiederkommt ohne Sünde, d. h. nicht mehr als Verſöhner und Erlöſer, denn die Sünde iſt ja durch ſein einmaliges Opfer getilgt, ſondern als König und Weltrichter. Aber gerade dieſe Parallele zeigt, wenn man ſie ſtreng nimmt, daß die κρίσις nicht eine unmittelbar nach dem Tode eintretende ſein kann, was auch in dem μετὰ τοῦτο durchaus nicht nothwendig liegt und wenn auch dieß der Fall wäre, jedenfalls darum nicht das letzte Gericht ausſchlöſſe [1]). Vielmehr bezeichnet es das Endgericht, weil eben von dieſem im zweiten Gliede die Rede iſt und zwar das Endgericht nicht als bloß ſtrafendes, ſondern das Endgericht überhaupt [2]). In 2 Kor. 5, 10. iſt gar keine Zeitbeſtimmung angegeben; es heißt nur, daß wir alle offenbar werden müſſen vor dem Richterſtuhl Chriſti. Ueberdieß iſt dieſe Stelle an Glieder der chriſtlichen Gemeinde gerichtet, für welche allerdings das irdiſche Leben entſcheidend iſt. In der Parabel vom reichen Manne und dem armen Lazarus Luc. 16., wonach eine unauflösliche Kluft zwiſchen beiden befeſtigt iſt, kann jedenfalls nur von einem proviſoriſchen Zuſtande die Rede ſein, weil ja der endliche Abſchluß nach der Lehre Chriſti und der Apoſtel erſt mit dem Weltgericht

1836., Nitzſch Syſt. S. 366 ff. 375 ff., Olshauſen zu Luc. 16, 24—26. und Kern, die chriſtliche Eſchatologie in der Tübing. Zeitſchrift für Theologie 1840. Heft 3. S. 15. S. auch Steffens, Chriſtl. Religionsphiloſophie II. S. 242 ff. und de Valenti, Eſchatologie. Baſel 1840. S. 70.

1) S. Nitzſch Syſt. S. 369.

2) So faßt es auch Weizel Stud. u. Krit. 1836. S. 969. und Bleek in der ſo eben erſchienenen zweiten Abth. ſeines Comment. S. 602. Vgl. auch Gerdes, De iudicio particulari, in den Exercitt. acad. Amst. 1737., der zwar die Pſychopannychiten beſtreitet, aber dieſe Stelle nicht als Beweis für die Entſcheidung unmittelbar nach dem Tode gelten läßt.

und mit der Auferweckung der Todten erfolgt. Zudem kann der reiche Mann nicht als Repräsentant aller Ungläubigen angesehen werden, und will man die einzelnen Züge der Parabel dogmatisch so streng fassen — was aber von einer gänzlichen Verkennung des Wesens der Parabel zeugte [1]), — so könnte man ja auch darauf Gewicht legen, daß dem reichen Manne wenigstens ein Blick in die Seligkeit vergönnt war, er also nicht in der äußersten Finsterniß sich befand, die von aller und jeder Verbindung mit dem Guten völlig abgeschlossen zu denken ist. Daß mit dem Tode eine relative Entscheidung eintritt, also für die Ungläubigen eine größere Unseligkeit, als sie in diesem Leben Statt findet, ist jedenfalls zuzugeben; aber mehr liegt durchaus nicht in dieser Parabel. — Eben so schwach ist das Fundament für die vollendete Seligkeit, die den Gläubigen schon gleich nach dem Abscheiden mitgetheilt werden soll. Phil. 1, 23. beweist nur, daß dieselben nach dem Tode in eine nähere Verbindung mit dem Herrn treten, was allerdings eine nothwendige Forderung des christlichen Bewußtseins ist, welches sich unmöglich bei der Annahme einer interimistischen Unterbrechung der schon hier gestifteten Gemeinschaft mit Christo beruhigen kann, wie Weizel meint [2]). Wenn man aber auch zugeben wollte, daß für Paulus und andere ausgezeichnete Christen die absolute Seligkeit gleich nach diesem Leben eintritt, oder daß sie der sogenannten ersten Auferstehung theilhaftig werden, so folgt dasselbe darum noch nicht für diejenigen Gläubigen,

1) Wir müssen gegen eine solche Anwendung paraboliſcher Bilder den Kanon geltend machen, den selbst J. Gerhard Loc. XXVII. c. 8. s. 3. §. 254. tom. 17. p. 296. aufstellt: Ex locis scripturae figuratis ac metaphoricis non possunt in articulis fidei peti argumenta apodictica, nisi ipsa scriptura metaphoram alibi clare et perspicue exponat.

2) Stud. u. Krit. 1836. S. 966. Sehr schön hat Neander, Pflanzung d. christl. Kirche II. S. 444 ff. die Nothwendigkeit der Idee von einem gleich nach dem Tode beginnenden seligen Zustande der Gläubigen aus der paulinischen Grundanschauung abgeleitet. Vgl. Usteri, Paulin. Lehrbegr. S. 359. u. J. Müller Stud. u. Krit. 1835. Heft 3. S. 737.

welche in ihrem geistigen Leben nicht so weit gediehen sind. Das Paradies, Luc. 23, 45. kann wegen des σήμερον mit dem eigentlichen Himmel nicht identisch sein, denn Christus ging ja nicht sogleich in denselben ein, sondern stieg vorher in den Hades, 1 Petr. 3, 19.; es ist also allerdings ein seliger Ort, wohin die Gläubigen nach dem Tode kommen, aber eben bloß ein interimistischer, der nachher mit einem andern vertauscht wird. Der Schauplatz der vollendeten Seligkeit ist nach der Offenbarung nicht der Himmel, nicht das Paradies oder Abrahams Schooß, sondern die Erde und das neue Jerusalem [1]).

Was nun noch speciell die Verwerfung der Heiden betrifft, so sagen die meisten dazu gebrauchten Stellen Matth. 13, 41 f. Marc. 16, 15 f. Joh. 3, 16 ff. 12, 46 f. 14, 6. 17, 3. A. G. 4, 12. Ephes. 2, 1 ff. Hebr. 11, 6. nur aus, daß in Christo allein Heil zu suchen und zu finden sei, was natürlich gegen allen Pelagianismus auf das Strengste festgehalten werden muß, aber gar nicht ausschließt, daß dieses alleinige Heil auch nach dem Tode noch gesucht und gefunden werden könne. Wenn Röm. 2, 12—16. gerade von den Heiden gesagt wird, daß sie ἀνόμως ἀπολοῦνται, so wie sie ἀνόμως ἥμαρτον; so schließt dieß ebenfalls nicht aus, daß ihnen das Evangelium nach dem Tode noch bekannt werde. Joh. 3, 36. sagt nur, daß der Mensch an sich Gegenstand des göttlichen Strafgerichtes sei. Davon aber kann er durch den Glauben an Christum befreit werden. — Gerhard beruft sich zum Beweise, daß in jenem Leben keine Sündenvergebung mehr Statt finde, noch auf Matth. 18, 18. Aber das hier Gesagte bezieht sich bloß auf diejenigen, welche mit den Aposteln oder überhaupt mit dem Evangelium in Verbindung gekommen sind. Ich sehe nicht ein, wie man unter der Voraussetzung, daß auch für die Heiden mit diesem Leben die Gnadenzeit endige, der Annahme einer

1) Vgl. über Luc. 23. u. 16. auch Weizel Stud. u. Krit. 1836. S. 957.

absoluten doppelten Prädestination entgehen kann [1]), wenn man nämlich, wie man doch muß, die von den Reformatoren angenommene unendliche Schuld der Erbsünde durch die Stelle mildert: «Wäre ich nicht gekommen, so hätten sie keine Sünde.»

Mit Recht sträubt sich das bloße Mitgefühl gegen eine so schroffe Behauptung. Sollten alle jene sehnenden Gemüther in der Heidenwelt, die so unzählige Christen beschämen [2]), ein Aeschylos, Pindar, Sophokles, Sokrates, Plato, Plutarch, Mark Aurel, auch Männer wie Saladdin u. s. w. nie etwas von dem tröstlichen Worte des Evangeliums vernehmen? Dieß ist eine Frage, welche nur der Rigorismus, oder die Unbesonnenheit, oder ein mißverstandener Orthodoxismus bejahen kann [3]).

Die heilige Schrift bestätigt auch in der That diese Forderung des christlichen Bewußtseins, wenn sie gleich über den status intermedius nur wenige Andeutungen gibt, weil natürlich die Wichtigkeit der irdischen Gnadenzeit nicht genug hervorgehoben werden kann. Die Nothwendigkeit der Annahme einer Gnadenzeit, die sich über das diesseitige Leben erstreckt, folgt schon aus der biblischen Lehre von der Allgemeinheit der Gnade

1) Vgl. darüber Schleiermacher, der christl. Glaube Th. II. S. 290 f.

2) Sehr schön sagt Knapp in dem genialen Gedicht auf Göthe's Tod (Christoterpe 1833.):

Der Heide selbst, von Gottes Klarheit ferne,
Sucht Göttliches im hohen Dichterschwung,
Pindar und Sophokles, ihr schönen Sterne
Der keusch aufglühenden Begeisterung,
Wie hättet ihr dem Heiligen so gerne
Gedient in unbefleckter Huldigung!
Des Heiden Ahnung seufzt nach Christi Freuden;
Und Christensänger dichten uns zu Heiden?

3) Der sonst so strenge Lutheraner Steffens nennt die Ansicht, daß alle Heiden und alle Menschen, die in der Erscheinung nicht als Christen und zwar als Christen eines bestimmt ausgesprochenen Bekenntnisses hervortreten, der ewigen Verdammniß preis gegeben seien, die „abscheulichste, die je hat ausgesprochen werden können, in welcher alle Gräuel, die jemals in der Geschichte hervortraten, den Mittelpunkt ihrer Mißgestaltung finden." Christl. Religionsphilos. Th. II. S. 242.

Gottes Joh. 3, 16. 1 Tim. 2, 4. Tit. 2, 11. 2 Petr. 3, 9. 1 Joh. 2, 2., nach welcher Stelle auch Joh. 4, 42. u. 1 Joh. 4, 14. auszulegen sind, wo Christus σωτὴρ τοῦ κόσμου heißt, vgl. Matth. 28, 19. Marc. 16, 15. Luc. 24, 47. A. G. 17, 30. Kol. 1, 28. Diese Lehre hat aber gar keine Bedeutung, wenn das Mittel, wodurch die für Alle bestimmte Erlösung allein angeeignet werden kann, nicht auch Allen verkündigt und dargeboten wird. Der Glaube kommt aus der Predigt. Dieß hat Gerhard wohl gefühlt und bemüht sich daher, zu beweisen, daß zu allen Heiden eine gewisse Kunde des Heils gekommen sei. Er beruft sich [1]) auf die dem Adam gegebene Uroffenbarung, auf die Predigt Abrahams unter den Canaanitern 1 Mos. 20, 7., die Reisen der Patriarchen, die babylonische Gefangenschaft, die ganze geographische Lage Palästina's, auf A. G. 2, 5., wonach in Jerusalem ἄνδρες εὐλαβεῖς ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν waren, auf A. G. 14, 17. und Röm. 1, 19 f., wonach sich Gott nie unbezeugt gelassen hat. Als Beispiele bekehrter Heiden führt er an Jethro, Rahab, die Gibeoniten, Hiob und seine Freunde, Ruth, den tyrischen König Hiram (?), die Königin von Saba, den Syrer Näeman, die Niniviten, Nebukadnezar (?), Darius (?), Cyrus (?), Ahasver (?) u. s. w. Die Bücher des A. Ts., fährt Gerhard weiter fort, waren schon lange vor Christo ins Griechische übersetzt und diese Sprache war nach dem Zeugnisse des Cicero fast unter allen Völkern bekannt. Durch die Apostel wurde nach der klaren Aussage Kol. 1, 6. das Evangelium auf der ganzen Erde verbreitet und brachte überall Frucht. Wenn daher später unter manchen Völkern sich das Wort des Evangeliums verlor, so haben sie es ihrer und ihrer Väter Schuld zuzuschreiben. Siqui illud repudiant et amittunt, etiam posteros suos eo privant, quo nomine graviorem Deo reddent olim rationem et repetetur ab

1) In dem loc. de electione et reprob. c. 7. de universalitate vocationis §. 135. tom. IV. p. 180 sq.

ipsorum manibus sanguis universae posteritatis. Hinsichtlich der Heidenkinder sagt Gerhard: Gottes Gerichte können zwar dunkel, nie aber ungerecht sein. Die Ewigkeit wird sie uns einst im vollen Lichte zeigen. Uebrigens stammen sie von Vorfahren, welchen Gott sein Wort anvertraut hat und müssen also die Sünden derselben, nicht aber Gottes Gerechtigkeit und Erbarmen anklagen; und wer liefert uns denn den Beweis, daß sie, zu höherem Alter gelangt, die angebotene Gnade angenommen und nicht vielmehr die Sünden ihrer Vorfahren nachgeahmt hätten? — Dieß ist das Aeußerste, was auf diesem Standpunkte geleistet werden kann. Das Unzulängliche desselben bedarf keines weiteren Nachweises.

Es fehlt aber außerdem in der Schrift nicht an ausdrücklichen Andeutungen über eine Rettungsanstalt für die Heiden in jenem Leben. Daniel verheißt 4, 24. dem Nebucadnezar Sündenvergebung und Melanchthon nennt[1]) diese promissio remissionis mit Recht eine prophetica vox. Norat enim Dan., promissam esse remissionem peccatorum in Christo non solum Israëlitis, sed etiam omnibus gentibus. Alioqui non potuisset regi polliceri remissionem peccatorum. Daß in dem anderen Leben noch Gnadenzeit für Viele vorhanden sei, liegt implicite in Joh. 15, 22.: Wenn ich nicht gekommen wäre und hätte es ihnen nicht gesagt, so hätten sie keine Sünde, d. h. so verdienten sie wenigstens doch noch einige Entschuldigung, also in keinem Falle absolute Verdammniß; denn diese kann nur die Strafe absoluter Schuld sein. Aus A. G. 10, 35. darf man zwar nicht mit vielen Rationalisten folgern, daß man auch ohne das Christenthum Gott gefallen könne; denn dann hätte Cornelius des Uebertritts zum Christenthum gar nicht bedurft; wol aber sagt die Stelle, daß alle aufrichtig nach Wahrheit strebenden Gemüther aus allen Nationen dem Herrn so lieb sind, daß er ihnen auch den Weg zeigen wird, auf welchem ihr redliches Streben allein sein Ziel erlangen kann. Gewiß

1) Apol. Conf. p. 112.

gab es unter den Heiden viele Cornelius; der Herr selbst erkennt ja deutlich die Empfänglichkeit der Heiden an, Matth. 8, 10. 15, 28. vgl. 22. Luc. 7, 9. Mit welchem Rechte kann man alle diejenigen von ihnen, welche in diesem Leben keinen Petrus gefunden haben, von der Kenntniß des Evangeliums in alle Ewigkeit ausschließen? Wie sollen sie glauben, von dem sie nichts gehört haben, wie sollen sie aber hören ohne Prediger (Röm. 10, 14.)? Apok. 22, 2. ist von dem Holze des Lebens die Rede, dessen Blätter zur Gesundheit der Heiden dienen. vgl. 21, 24. 26. Die Hauptstelle aber für unsere Ansicht ist 1 Petr. 3, 19. vgl. 4, 6., auf welche wir daher etwas genauer eingehen müssen[1]). Als ausgemacht ist bei der Erklärung dieser schwierigen Stelle auf dem jetzigen Standpunkt der Exegese Folgendes zu betrachten: 1) Das Subject ist Christus, so daß die Erklärung von einer Predigt Noahs (Christi durch Noah), oder der Apostel wegfällt. 2) Das Object sind nach 4, 6. die νεκροί, nach 3, 19. die abgeschiedenen Seelen aus dem Zeitalter des Noah. Unter der φυλακή, in der sie sich befinden, versteht man nach 2 Petr. 2, 4. 9. und Judä 6. am richtigsten den unterirdischen Abgrund als vorübergehendes Gefängniß, in welchem die Ungläubigen, wenn sie sich nicht noch bekehren, bis zu dem Endgerichte gebunden sind. Es fragt sich nun aber, ob das νεκροί 4, 6. bloß die 3, 19. namhaft gemachten oder alle Todten überhaupt bezeichne. Das Fehlen des Artikels kann nichts für das Letztere beweisen[2]); aber allerdings entscheidet dafür der unmittelbar vorangehende V.,

1) Das der Dogmengeschichte Angehörige und die verschiedenen in unseren Zweck nicht einschlagenden Fragen und Schwierigkeiten der Stelle findet man besonders bei Dietelmeier, Hist. dogm. de desc. Christi. 1741. und in Steiger's Commentar. Ganz maltraitirt und als gedanken- und zwecklos dargestellt hat die Lehre vom descens. Chr. Weizel, Stud. u. Krit. 1836. S. 927 f. Er beschuldigt sie in der Anm. S. 927.: „einer apokryphischen Dunkelheit des Gedankens, eines abenteuerlich mysteriösen Charakters" und nennt die Worte derselben „künstlich und ungeschickt"!

2) S. Winer S. 109 f.

wo das νεκροίς auf die Todten überhaupt sich bezieht. Aus demselben Grunde darf man auch nicht geistlich Todte darunter verstehen, weil sie ja den leiblich Lebenden gegenüber gestellt sind. Von all diesen vor Christo Verstorbenen und in der φυλακή sich Befindenden führt Petrus 3, 19. beispielsweise die Ungläubigen zur Zeit Noahs an. Diese betrachtet er nämlich als besonders böse und nicht als besonders entschuldbar, wie man früher geglaubt hat. Denn a) sie werden bezeichnet als solche, die trotz des langmüthigen Wartens Gottes, worauf sich der Bau der Arche bezog, V. 20. vgl. 1 Mos. 6, 14—18., doch in ihrem Unglauben verharrten. Das Dichten und Trachten ihres Herzens war immerdar böse, so daß es Gott reute, Menschen auf Erden gemacht zu haben. 1 Mos. 6, 5—7. 11—13. Dazu stimmt auch die unter den Juden gangbare Ansicht von der generatio diluvii, als einer solchen, die am messianischen Reiche keinen Antheil habe. b) Der Apostel will offenbar einen Contrast bilden zwischen den übelthuend Leidenden und den unschuldig Leidenden, besonders Christo V. 17. 18. 3) Die erlösende Thätigkeit Christi erstreckt sich auch auf den Hades. Diese Thätigkeit wird als ein κηρύσσειν bezeichnet. Schon dieser Ausdruck und noch mehr der parallele εὐηγγελίσθη erlaubt uns nicht die Ankündigung der Verdammniß darunter zu verstehen, sondern es muß überhaupt die Verkündigung des Evangeliums, der frohen Heilsbotschaft, also die Predigt zur Buße und zum Glauben sein, die freilich überall hin Entscheidung bringt und den Einen ein Geruch des Lebens zum Leben, den Andern ein Geruch des Todes zum Tode ist. 2 Kor. 2, 16. Der einfachste und natürlichste Sinn von C. 3, 19. ist mithin der: «In demselben Geiste, der auch im Tode nicht ertödtet, sondern nur lebendig machen kann, ist Christus hinabgefahren, um den Geistern, welche wegen ihrer Sünden im Gefängniß gehalten wurden, das Evangelium von der vollendeten Erlösung zu verkündigen.» Damit ist also deutlich gesagt, daß denjenigen, welche in diesem Leben die Botschaft von Christo und seinem Erlösungswerke nicht vernehmen kon-

ten, drüben noch das Heil angeboten wird. Es fragt sich nun freilich, ob sie dasselbe auch annehmen. Daß es nicht alle thun werden, ist wol eben so gewiß, als es in diesem Leben der Fall ist. Daß aber jene Predigt wenigstens für Viele eine heilsame sei, muß man wegen 4, 6. behaupten, wo der einfachste Sinn folgender ist: «Zu dem Zwecke wurde ihnen das Evangelium verkündigt, damit sie, obgleich wie alle sündigen Menschen gerichtet nach dem Leibe, oder obgleich sie das Gericht des Todes, welches der Sünde Sold ist, durchgemacht haben, doch nach dem gnädigen Rathschluß Gottes leben dem Geiste, d. h. dem ihnen geschenkten neuen Glaubensmenschen nach.» So ungefähr auch Steiger, Weizel, Nitzsch.

Wir können uns nicht enthalten, hier noch einen Ausspruch Luthers anzuführen, worin er im Wesentlichen ganz mit unserer Erklärung übereinstimmt[1]): «Hier sagt Petrus klärlich, daß Christus nicht allein erschienen sei den verstorbenen Altvätern und Patriarchen, welcher Christus ohne Zweifel etliche, da er auferstanden ist, mit zum ewigen Leben auferweckt hat; sondern auch etlichen geprediget habe, die zur Zeit Noäh nicht glaubten und auf die Geduld Gottes warteten, d. i., die da hofften, Gott würde nicht so grausam wüthen gegen das menschliche Geschlecht; auf daß sie erkenneten, ihre Sünden wären ihnen durch das Opfer Christi vergeben.»

Jetzt erst, nachdem wir diese bestimmteren Winke der Schrift über den fraglichen Gegenstand kennen gelernt haben, blicken wir noch einmal auf die Stelle Matth. 12., und es wird nun nicht mehr als rabbinische Klauberei erscheinen, wenn wir auch sie für unseren Zweck benützen. Aber freilich darf dieß nicht auf die Weise geschehen, wie es bisher der Fall war, indem man das οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι urgirte; denn die daraus von Augustin u. A. gezogene Folgerung behält unläugbar immer etwas Gesuchtes. Wir stützen uns vielmehr darauf, daß in dieser Stelle alle Sünden, außer

1) In einer Anmerkung zu Hosea 6, 2., die er ein Jahr vor seinem Tode (1545.) schrieb.

der Geistesläſterung als vergeblich dargeſtellt ſind. Die Heiden aber und alle, welche keine Erfahrung von den Wirkungen des h. Geiſtes gemacht haben, können den h. Geiſt gar nicht läſtern, weil dazu ein hoher Grad der Erkenntniß der ſeligmachenden Wahrheit gehört; folglich können ſie mit dem Tode nicht in die ewige Verdammniß eingehen, ſondern vorher muß ihnen jenſeits das Evangelium bekannt werden, und dieß werden gewiß ebenſo wenig alle verwerfen, als es hier alle Chriſten thun.

So viel über diejenigen, welche ſich in dieſem Leben weder für den Glauben noch für den Unglauben entſchieden haben und entſcheiden konnten. Wie verhält es ſich nun aber mit denjenigen, welche zu dieſer Entſcheidung nach der einen, oder nach der anderen Seite hin ſchon in dieſer Zeit gekommen ſind? Auch hier müſſen wir uns gegen die altkirchliche Lehre erklären. Nach dem N. T. tritt nämlich erſt mit der letzten Wiederkunft Chriſti zum Weltgericht und mit der leiblichen Auferſtehung der vollkommene Sieg des Gottesreiches und eben damit die Vollendung und Verklärung der Natur und jedes Einzelnen, aber auch die vollendete Verdammniß ein [1]). Dieß hat beſon-

1) Dieß deutet auch die Conf. Aug. an und auch hierin ſehen wir, daß die lutheriſche Dogmatik des 17ten Jahrhunderts nicht immer die treuſte Entwicklung der reformatoriſchen Principien iſt. Es heißt nämlich p. 14.: Item docent, quod Christus apparebit in consummatione mundi ad iudicandum et mortuos omnes resuscitabit, piis et electis dabit vitam aeternam et perpetua gaudia, impios autem homines ac diabolos condemnabit, ut sine fine crucientur. vgl. Gerhard Loc. XXVII. c. 8. s. 4. §. 308. tom. 18. p. 31., der ſich noch klarer für unſre Anſicht ausſpricht: E scriptura sponte elucescit, quod in die iudicii, quando animae corporibus resuscitatis iterum unientur, tum beatorum gaudium, tum impiorum supplicium incrementa adeoque complementum suum sit acceptura, quia in communionem gaudii in beatis et supplicii in damnatis corpora eorum vocabuntur, id quod clarius patebit ex illis, quae de resurrectione piorum ad vitam et impiorum ad ignominiam sempiternam in sequentibus proponentur, nämlich loc. XXVIII. c. 3 sqq. im 19ten Bd. beſond. c. 6. §. 94. und loc. XXIX. c. 6. §. 73. t. 19. p. 221.

ders Weizel in dem angeführten Aufsatz näher entwickelt. Man sieht auch gar nicht ein, wozu ein Auferstehungsleib, wenn vorher schon alles absolut vollendet ist. Dan. 12, 2. 3. Die Ernte ist erst am Ende der Welt Matth. 13, 39. und dann erst werden die Gottlosen in den Feuerofen geworfen, die Gerechten aber werden leuchten wie die Sonne in ihres Vaters Reich. V. 42. 43. vergl. 25, 46. 31. 32. Joh. 5, 28. 29. 1 Kor. 15, 24. 41—56. Nach der Offenbarung (20, 10. 13—15.) werden der Teufel und seine Genossen ebenfalls erst nach der allgemeinen Auferstehung in den feurigen Pfuhl geworfen, um gequält zu werden Tag und Nacht von Ewigkeit zu Ewigkeit. Vorher sind sie in der φυλακὴ aufbewahrt, oder ἐν σειραῖς ζόφου εἰς κρίσιν τηρουμένοι, 1 Petr. 3, 19. 2 Petr. 2, 4. Jud. 6. — Es fehlt auch nicht an Andeutungen, wie wir uns diesen Mittelzustand zu denken haben, nämlich als eine lebendige Entwicklung. Die Sünde der Verworfenen wird sich, wenn sie noch nicht so weit war, allmählig zur unvergeblichen Sünde, zur Geisteslästerung steigern; die Seligen dagegen sind im Zustande stufenweiser Verklärung zu denken, wie Hahn [1]) und Kern [2]) richtig erkannt haben. Auf einen solchen allmähligen Uebergang zur Vollendung weisen nämlich Stellen, wie 2 Kor. 3, 18. 5, 9. Phil. 1, 6. Hebr. 11, 39 f. Gemäß dem Begriffe der Entwicklung sind daher auch verschiedene Grade der Seligkeit und Verdammniß angedeutet, Matth. 5, 19. 25, 14 ff. 1 Kor. 3, 8. 15, 41. 1 Tim. 3, 13. Matth. 10, 15. 23, 15. Luc. 12, 47.

Nach dieser Untersuchung haben wir mithin, um das Resultat klar und übersichtlich auszusprechen, hinlänglichen Grund, nach der Lehre der h. Schrift, der ältesten Kirche und nach zureichenden Andeutungen der Reformatoren und anderer evangelischen Theologen folgende Sätze festzustellen:

1) Dogmat. S. 639 f.

2) Tüb. Zeitschr. f. Th. 1840. Heft 3. S. 15. Vgl. auch J. Müller Stud. u. Krit. 1835. S. 760. und Lange ebend. 1836. S. 704.

Für alle Menschen gibt es einen Mittelzustand, der mit dem Tode beginnt und bis zum Weltgericht dauert, und zwar[1]):

1) Diejenigen, welche hier schon das ihnen verkündigte und angebotene Heil in Christo verschmäht haben, werden gleich nach dem Tode vorläufig gerichtet und kommen in das Gefängniß, in den Hades, über dessen Wie und Wo uns nicht geziemt, nähere Aufschlüsse geben zu wollen. Aber damit ist das Endgericht, die letzte vollendete Scheidung von den Schaafen Christi nicht überflüssig gemacht; vielmehr tritt erst mit diesem, wenn sie selbst auferstanden sind, aber nicht zum Leben, sondern zum Gerichte, in einem Leibe, der ihre Qual in demselben Grade erhöhen wird[2]), wie der verklärte Leib die Seligkeit der Wiedergebornen, ihre Verwerfung in den Feuerpfuhl und damit ihre volle ewige Verdammniß ein.

2) Für die Unentschiedenen, welche hier keine Gelegenheit hatten, den Weg zum ewigen Leben kennen zu lernen, also besonders für die Heiden und Türken und diejenigen Christen, die unter den Begriff des Heidenthums fallen, z. B. die Armenier und Abyssinier, gibt es nach dem Tode noch eine Gnadenzeit, mithin die Möglichkeit der Sündenvergebung und Bekehrung,

1) Wir müssen uns gegen den Vorwurf verwahren, daß wir in der folgenden Darstellung den Dualismus aufheben, welchen die Schrift in Bezug auf die Menschen festsetzt. Wir glauben auch, daß es an sich und für den allwissenden Gott bloß Gläubige und Ungläubige gibt, wie sich dieß auch nach dem Abschluß der Entwicklung zeigen wird. In der Erscheinung aber gibt es eine Menge Unentschiedener, die wol Gott, aber nicht der Mensch zu der einen, oder zu der andern Klasse rechnen kann. Vgl. auch Bengels Leben und Wirken S. 358 f., der mit unserem Resultate fast ganz übereinstimmt. „Während Böse, die in völligem Unglauben und Argheit gestanden sind, vielleicht sogleich in die Hölle fahren, sind recht wackere Seelen sogleich von ihrem Abschiede an selig und kommen gleich nach dem Tode zu ihrem Herrn. Zwischen beiden aber gibt es unendlich verschiedene Abstufungen. Es gibt zwar keinen dritten Zustand der Seele nach dem Tode, so wenig es zwischen Ja und Nein ein Drittes gibt. Aber der Aufenthaltsorte sind nicht nur drei, sondern tausenderlei."

Vgl. Lange, Stud. u. Krit. 1836. S. 709.

aber nur unter derselben Bedingung wie hier, nämlich der des bußfertigen Glaubens an den Weltheiland. Im weiteren Sinne fallen unter dieselbe Kategorie auch diejenigen, in welchen der Glaube vor ihrem Tode zwar angefangen, aber ohne ihre Schuld sich noch nicht zur Reife für die volle Gemeinschaft mit dem Herrn entwickelt hat. Diese werden jenseits eine ähnliche Schule der Erfahrung und Läuterung durchmachen müssen, wie sie hier für die Entwicklung des christlichen Lebens nothwendig ist. Alle sinnlichen Vorstellungen von einem materiellen Feuer aber [1]), so wie besonders der aus katholischer Werkheiligkeit erzeugte Wahn, als ob solche Seelen durch Bußwerke der Lebenden errettet werden könnten, sind als Mißverstand bildlich zu fassender Schriftworte und als Beeinträchtigung des allgenugsamen Verdienstes Christi ganz zu verwerfen. Nach der Schrift ist alles Heil allein und ausschließlich in dem rechtfertigenden Glauben an das hinreichende und nicht nur alle Schuld, sondern auch alle Strafe tilgende Verdienst Christi zu suchen und zu finden.

3) Die wahrhaft Gläubigen endlich, so wie sie schon hier im Glauben das ewige Leben haben, kommen durch den Tod in eine noch weit engere Verbindung mit dem Herrn, in die Friedenswohnungen, deren der Vater viele hat. Die Sünde, die sie bis zum Grabe begleitete, ist völlig getilgt, ihr Friede ist eben darum ein ungetrübter, aber deßwegen noch nicht ein ganz vollkommener, gleichwie das Kind als Kind seiner einstweiligen Bestimmung ganz entsprechen kann, ohne darum schon seine letzte Bestimmung zum Jüngling, Mann und Greis erfüllt zu haben. Schon wegen des nothwendigen Gemeingefühls

1) Während noch Bellarmin unter den acht von ihm angeführten Meinungen über die Beschaffenheit des Fegfeuers die eines materiellen Feuers in der Mitte der Erde für die wahrscheinlichste hält, fassen es dagegen doch neuere katholische Dogmatiker selbst (z. B. Brenner) ideeller und Möhler versichert in seinen Erläuterungen zur Symbolik, daß zum Fegfeuer auch nicht eine einzige Kohlpfanne nöthig sei.

kann der Einzelne sich erst dann vollendet wissen, wenn der ganze Leib, an dem er ein integrirendes Glied ist, die volle Manneskraft erreicht hat, die zugleich die ewige Jugend ist, d. h. wenn die ecclesia militans ganz in die ecclesia triumphans übergegangen ist. Die Seligen schauen also mit einer heiligen Sehnsucht, die aber nichts Schmerzliches mehr hat, dem vollendeten Siege der Kirche Gottes entgegen und bereiten sich zu ihrer eigenen Auferstehung und Verklärung durch immer tieferes Versenken in das Wesen Gottes vor. Dann, wenn sie mit dem verklärten Leibe geschmückt sind und auch die Erde zu ihrer angemessenen Wohnstätte durch eine zweite Schöpfung umgewandelt ist, haben sie das Ziel erreicht; und weit entfernt, daß nun «die Langeweile der Seligkeit» erfolgt, ist vielmehr die wahre unausgesetzte und durch nichts gestörte Thätigkeit, gepaart mit der ewigen Sabbathruhe eingetreten, und Gott, der obwol von Ewigkeit her vollendet und keiner weiteren Entwicklung fähig, doch in seiner ewigen Selbstreproduction, in dem Leben der heiligen Liebe der ewig selige ist, wird dann Alles in Allem sein!

5. Ist unsere Stelle ein Beweis für die Ewigkeit der Höllenstrafen?

Matth. 12. ist im Grunde die Hauptstelle, von welcher die Entscheidung dieser Frage überhaupt abhängt. Denn die Ewigkeit der Höllenstrafen setzt den Begriff einer unverzeihlichen Sünde nothwendig voraus und ist ohne eine solche gar nicht denkbar, da ja nach der ausdrücklichen Erklärung des Herrn bei allen anderen Sünden noch die Möglichkeit der Buße, also auch die Hoffnung auf Vergebung Statt findet. Wenn nun aber auch die damnatio finalis nicht sein kann ohne die impoenitentia finalis, so scheint aus dieser Zusammengehörigkeit beider Begriffe nothwendig auch das Umgekehrte zu folgen. Dieß läßt sich jedoch nicht so schlechthin behaupten. Denn faßt man jene Sünde auch im Augustinischen Sinne als die finalis impoenitentia, so bleibt es doch möglich, modificirende Zusätze beizufügen. Jedenfalls aber läßt sich das finalis selbst verschieden auffassen,

so daß also vor einer näheren Begriffsbestimmung desselben die in der Ueberschrift aufgeworfene Frage bloß aus dem Bisherigen noch nicht genügend zu beantworten ist.

Wir wollen nun die verschiedenen Versuche einer milderen Auffassung, die von der Annahme der Apokatastasis klar oder versteckt ausgehen, kritisch beleuchten [1]). Diese Versuche lassen den grammatischen Wortsinn der Stelle unangetastet und setzen den Begriff der unvergeblichen Sünde voraus. Denn ohne dieses Zugeständniß wäre die Widerlegung derselben eine bloße Wiederholung, weil wir ja bereits früher jenen Wortsinn und diesen Begriff gegen die verschiedenen Einwendungen sicher gestellt haben (S. 45 ff. u. S. 61 ff.). Von den Parallelstellen muß hier besonders Hebr. 6. und 10. berücksichtigt werden.

1) Die unverzeihliche Sünde ist im Begriffe als die äußerste denkbare Spitze des Bösen nothwendig, aber daraus folgt nicht, daß sie auch in der Wirklichkeit je vorgekommen sei, oder noch vorkommen werde. Höchstens hat sie der Satan begangen, der Mensch aber kann nie ganz zum Satan herabsinken; also kann für ihn auch die Folge jener Sünde nicht eintreten.

Schon einige Calvinisten, welche Hebr. 6. den Zustand des Wiedergebornen geschildert fanden, haben das παραπεσόντας urgirt: falls sie abfallen sollten, welches aber nicht geschieht. (Diese haben jedoch natürlich nicht den Zweck, die Apokatastasis zu vertheidigen, sondern den Satz, daß der Wiedergeborne nicht aus der Gnade fallen könne). Der eigentliche Repräsentant dieser Ansicht aber ist der ältere Nitzsch, der sie in dem mehrfach angeführten Programm ausführlich zu vertei-

1) Die von vorne herein ganz unhaltbaren Meinungen von Cramer (Theol. Nebenarbeiten, Th. 3. S. 116. 128.), daß der Herr Matth. 12. bloß von zeitlichen Strafen rede, welche allerdings bei der S. w. d. h. G. nicht ausbleiben können, und von Hasenkamp (in der Zeitschrift: Wahrheit zur Gottseligkeit, Heft 3. S. 307.), daß unter dem Feuer, welches den Acker verbrennt, Hebr. 6. ein bloßes Reinigungsfeuer zu verstehen sei, führe ich hier bloß beiläufig der Vollständigkeit wegen an.

digen gesucht hat [1]). Er geht davon aus, daß die S. w. d. h. G. die finalis impoenitentia voraussetze, das odium ipsius boni moralis sei und daher auch in absolutem Sinne nicht vergeben werden könne [2]). Ein solcher Grad von Schlechtigkeit sei aber auch bei dem verworfensten Menschen undenkbar [3]). Jede menschliche Sünde gehe nämlich nicht aus Haß gegen Gott und das Gute an sich, sondern aus der Begierde nach dem Angenehmen und Nützlichen hervor. In jedem menschlichen Gemüthe sei daher ein gewisses desiderium emendationis, mithin auch die Möglichkeit, Vergebung zu empfangen, unvertilgbar [4]). Um eine unverzeihliche Sünde zu begehen, müßte der Mensch seine moralische Natur verlieren. Da dieß aber nicht sein könne, so sei auch bloß der Teufel zu dieser Sünde fähig. Die Beziehung derselben auf einen Menschen nennt Nitzsch sogar einen usus haud dubie impius et a vera religione non minus quam ab humanitate alienissimus.. Ducit enim ad particularismum et omnem ethicotheologiam evertit [5]). Jesus erwähne jene Sünde bloß, um die Pharisäer zu warnen, ne aversando et calumniando Spiritus divini interprete, Spiritum ipsum odisse inciperent. Das Gleiche gelte von

1) Nach dem Vorgange von Paulus, Krit. Comment. Th. 2. S. 104. u. J. E. Chr. Schmidt, Christl. Dogmatik S. 139 ff. Neustens sagt auch Hase (Lehrb. der ev. Dogmat. 2te Aufl. 1838. S. 109 f.): „Jene Sünde kann aber auch abstract gedacht werden als der dunkle Abgrund, welcher alle Güte der menschlichen Natur verschlungen hat. Allein dieses ist ein Aeußerstes, das in der Wirklichkeit nicht vorkommt; denn wie groß auch die Sünde sei, so ist Gottes Gnade doch noch größer und des Menschen Freiheit unzerstörbar. Im Volksunterrichte mögen diese dunklen Vorstellungen von Sünde zum Tode und Sünde w. d. h. G., wiefern sie durch die Schrift gegeben sind, nur dienen, um die Furchtbarkeit aller Sünden einzuschärfen, deren erster Leichtsinn ein Weg zu diesem Abgrunde ist."

2) De pecc. hom. cav. oet. Prol. ac. p. 271 sq.

3) p. 273.

4) p. 274.

5) p. 281.

der ἁμαρτία πρὸς θάνατον [1]). Allein mit den Worten: ne Spiritum ipsum odisse inciperent, hebt Nitzsch seinen Hauptsatz auf, welcher die Grundlage seiner Beweisführung bildet. Er gibt damit die Möglichkeit eines beginnenden Hasses gegen den Gottesgeist selbst zu, und wenn einmal der Anfang eines solchen Hasses da ist, so wäre es willkührlich, die Möglichkeit einer weiteren Entwicklung desselben abschneiden zu wollen. Ferner ist der Satan offenbar auch ein sittliches Wesen und doch hat er jene Sünde nach Nitzsch begehen können. Warum soll also den Menschen gerade seine sittliche Natur davon abhalten? Endlich ist es von vorne herein ganz unwahrscheinlich, ja undenkbar, daß die h. Schrift, welche doch sonst durchaus auf die Erfahrung und concrete Wirklichkeit gerichtet ist, mehrmals von einer nie wirklich werdenden, also leeren und abstracten Möglichkeit sollte gesprochen haben, zumal, da 1 Joh. 5, 16. diejenige Art von Sünden, zu welchen die Geisteslästerung gehört, als wirklich vorgekommen und erkennbar angeführt ist. Es ist eine bloße Versicherung, wenn Nitzsch behauptet, daß die Warnung des Herrn auch bei vorausgesetzter völliger Unmöglichkeit jener Sünde noch Kraft und Bedeutung behalte.

2) Das ἀδύνατον Hebr. 6. ist bloß von menschlicher Unmöglichkeit zu verstehen, die ein außerordentliches Eingreifen von Seiten Gottes, der auch das Unmögliche möglich machen und verwirklichen kann, nicht ausschließt.

Schon Ambrosius führt diese Erklärung an [2]). Später folgen ihr sehr verschiedenartige Exegeten, Hieronymus [3]), Erasmus, Zegerus, Flacius in der Clavis, Chr. Schmid, Storr und viele Rationalisten. Bengel erklärt das Wort durch impossibile hominibus, quamlibet idoneis. Auch Lücke sagt, wiewol unbestimmt, daß das ἀδύνατον ge-

1) p. 281.
2) De poenit. l. II. c. 3.
3) Adv. Jovin. II. 3.

nicht nothwendig zu fassen sei [1]). Ebenso wird auf diesem Standpunkte das Activum ἀνακαινίζειν Hebr. 6, 6. benützt von Er. Schmid, Cleriens, Limborch, Schöttgen, Baumgarten, Chr. Fr. Schmid, Bengel u. A. Der letztere sagt z. B. St.: Maxime vero observandum est, ἀνακαινίζειν, innovare, dici in activo. Hominibus est impossibile, non Deo; ideo apostolus hoc, quod agit, sub hac ipsa conditione, si Deus ἐπιτρέπῃ, permittat, agendum suscepit v. 3. not. Matth. 19, 26. Homines, ministri, quod poterant, erga tales pridem fecerunt. Tit. 3, 11. Ministri certam habent mensuram; hanc adversando excesserunt illi contumaces: superest, ut ministri eos Deo relinquant, et (sive plus interim sive minus eos moneant et de iis sperent) exspectent, quid daturus sit Deus (2 Tim. 2, 25.) per singulares afflictiones et operationes [2]).

Um mit dem ἀνακαινίζειν anzufangen, so darf man dieß nicht argiren; denn es ist dem Sinne nach vom infin. pass. nicht verschieden, wie schon Jak. Capellus bemerkt [3]), und steht hier, wie Hebr. 5, 11. das λέγειν, in der Bedeutung des lateinischen supinum. Allein eine bedeutende Stütze für diese Ansicht ist die Vergleichung von Matth. 19, 26. vergl. Marc. 10, 27. Luc. 18, 27.: «Was bei den Menschen unmöglich ist, das ist bei Gott möglich,» nachdem der Herr vorher ausdrücklich gesagt hatte: «Es ist leichter, daß ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher ins Reich Gottes komme» (Matth. 19, 24. Marc. 10, 23—25. Luc. 18, 24 f.). Dieß verstanden die Apostel auch im ganz strengen, nicht bloß sprichwörtlichen Sinne, weßwegen sie sich entsetzten und fragten: Wer kann denn selig werden? Hat der Herr die Errettung des Reichen (d. h. nicht sowol desjenigen, der viel besitzt, als desjenigen, der von vielem besessen wird) für eine

1) Comment. z. 1 Joh. 5, 16. S. 317.

2) Vgl. auch Steudel, Dogmat. S. 218 f.

3) S. d. 5ten Band der Critic. sacr. (1695.) p. 1365.

unmögliche Sache erklärt und sie nachher doch durch einen Zusatz «möglich bei Gott» genannt, so scheint man auch dem ἀδύνατον Hebr. 6. durch Hinzufügung einer ähnlichen Beschränkung keine Gewalt anzuthun, so daß also unsere Stelle höchstens das der Regel nach Unmögliche aussagte, nicht aber ausschlösse, daß Gott durch ein außerordentliches Eingreifen eine Ausnahme machen könne. Seine Allmacht zeigt sich ja nicht bloß im Reiche der Natur, sondern auch im Reiche der Gnade und muß jedenfalls weit über der Gewalt stehen, mit welcher der Mensch an die Erde gefesselt wird. Indeß läßt doch der Ausdruck Matth. 19, 24. weit eher eine Milderung zu, zumal da er ein noch jetzt im Orient gebräuchliches Sprichwort ist und da V. 23. bloß δυσκόλως steht. Das schärfere ἀδύνατον V. 26. aber ist ausdrücklich näher bestimmt durch: παρὰ ἀνθρώποις, und das unterliegt gar keinem Zweifel, daß es überhaupt für jeden Sünder absolut unmöglich ist, ohne Mitwirkung der göttlichen Gnade sich zu bekehren und ins Reich Gottes zu kommen. Wenn dieß schon im Allgemeinen wahr ist, so muß es — und das will auch der Herr bloß sagen — von dem Reichen in ganz besonderem Maaße gelten, der am meisten Veranlassung hat, sich ans Irdische zu hängen und darüber sein ewiges Heil zu verträumen; bei ihm kommt zu der moralischen Unmöglichkeit noch die physische hinzu. Aber gesetzt auch, dieser Ausweg ließe sich Hebr. 6. treffen, so haben wir damit noch nichts für das οὐκέτι ἀπολείπεται θυσία Hebr. 10. und das οὐκ ἀφεθήσεται κ. τ. λ. Matth. 12. gewonnen. Hier hilft sich daher auch der tiefsinnige Scharfsinn Bengels auf eine andere Weise.

3) Er erklärt nämlich das οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι so: id est, certissimam utrinque poenam et gravissimam exantlabit (vollkommen erdulden), und bemerkt daher zu dem οὐκ ἀφεθήσεται V. 31.: ita, ut poena poenitenti condonetur[1]). Ebenso Oettinger: die Lästerer müssen

1) Bengel ist übrigens in diesem Lehrpunkte außerordentlich vorsichtig und bescheiden. Zu Marc. 9, 44—48. spricht er eher für die

ihre Strafe ausstehen [1]) und Steudel: «Diese Sünde kann die ἄφεσις in alle Ewigkeit sich nicht aneignen, ohne den Ausbruch der göttlichen Strafe an sich erfahren zu haben... es bedarf hier eines Durchgangs durch das Glühfeuer des strafenden Ernstes Gottes; der Baum muß (Matth. 7, 19.) abgehauen und ins Feuer geworfen werden. Ueber das, was aus einem solchen Glühfeuer hervorgehen wird, gibt uns die Schrift keine Auskunft» [2]) u. s. w. Nachher aber erklärt er sich ziemlich günstig für die Wiederbringung [3]).

Der Begriff der Vergebung ist also nach dieser Ansicht auf eine solche Sünde gar nicht anwendbar, sondern nur der Begriff der Strafe. Ist aber diese ausgehalten und damit die Sünde abgebüßt, so tritt dann auch die Seligkeit ein. Ebenso sagt man von einem Verbrecher, der die gebührende Strafe im Gefängnisse ausgehalten hat, nicht: die Sünde ist ihm vergeben worden. Auch hier fehlt es nicht an einer Bibelstelle, auf welche sich besonders die sogenannten Würtembergischen Pietisten sehr häufig nach dem Vorgange Bengels berufen, nämlich das ἕως οὗ ἀποδῷ πᾶν τὸ ὀφειλόμενον αὐτῷ Matth. 18, 34. vgl. 5, 26. Ἀμὴν λέγω σοι, οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν (ἐκ τῆς φυλακῆς), ἕως ἂν ἀποδῷς τὸν ἔσχατον κοδράντην. Bengel bemerkt darüber [4]): «Das lasse mir eine Bezahlung und ein Bis sein. Keine Vergebung wird vorgehen, es wird alles exigirt, eingetrieben werden; aber eine absolute Ewigkeit kann es doch nicht anstehen, sonst hieße es nicht «bis.» Manche denken an das große Jubeljahr von 49000 Jahren; aber das ist viel zu wenig. Wenn es einmal über die Erden-

Ewigkeit der Höllenstrafen. Ziemlich deutlich aber sieht man seine Meinung bei der Erklärung von 1 Kor. 15, 26. 28. und noch mehr aus einzelnen Aeußerungen, die sich in seinem von Burk herausgegebenen Leben u. Wirken S. 359. 360. finden.

1) A. a. O. S. 63. Roos in seiner Abhandlung S. 91.

2) Glaubenslehre der evang. protest. Kirche S. 218.

3) S. 465. 467 f.

4) In seiner Biographie von Burk, S. 360.

zeit hinausgeht, so mißt man nicht mehr so gering. Das ist aber wahr, man sollte die Unendlichkeit der Höllenstrafen nicht so präcise urgiren, wie in dem Lied geschieht: «O Ewigkeit, du Donnerwort.»»

Dieses «bis» kann aber in keinem Falle zu einem Beweise hinreichen. Denn das ἕως, ἕως οὗ setzt ebensowenig, als das hebräische עַד immer mit Nothwendigkeit einen Termin, nach dessen Ablauf dasjenige eintritt, was vor demselben geläugnet wird; sondern dieß hängt immer von dem Zusammenhange ab. Entschieden nicht der Fall ist es in 2 Sam. 6, 23. und Matth. 28, 20., wahrscheinlich wenigstens in der Stelle Matth. 1, 25.[1]). In der fraglichen Stelle Matth. 18, 34. meint zwar auch Olshausen, aber ohne damit die Apokatastasis vertheidigen zu wollen, daß jenes Wort einen Termin setze und also die Ewigkeit der Höllenstrafen für diesen speciellen Fall ausschließe; aber im Widerspruch mit seiner Erklärung des ἕως οὗ in Matth. 1, 25. Sollte das «bis» Matth. 18, 34. 5, 26., wonach denn also auch Matth. 12. auszulegen wäre, wirklich einen Termin setzen, so müßte uns Bengel vorher die Möglichkeit beweisen, wie ein Sünder den letzten Heller zu bezahlen im Stande sei. In keinem Fall kann der Herr in jenen Stellen sagen wollen, daß die Sünde durch Strafe gebüßt werde und das Geschöpf seine Schuld gegen den Schöpfer selbst aufzuheben vermöge. Man müßte also jedenfalls einen Mittelbegriff suchen zwischen Vergebung und Abbüßung und in unserem Falle sagen, daß, während den Gläubigen die Strafe für ihre Sünden erlassen wird, die Geisteslästerer, oder überhaupt die strafbarsten Sünder vorher dieselbe in ihrem ganzen Umfang erleiden müssen, ohne daß ihre Sünde dadurch gebüßt wird. Aber dann ist ja die Vergebung doch auch für diese wieder nothwendig und man muß also entweder läugnen, daß es ohne Vergebung keine Seligkeit gebe — die Vergebung ist aber die unerläßliche Bedingung der Befreiung von der Sünde, —

1) Vgl. jedoch Stier Andeutungen Th. 1. S. 494 ff.

oder es kommt dieſe Erklärung auf die von Chryſoſtomus zurück, daß mit den Worten: οὐκ ἀφεθ. οὔτ. ἐν τοῦτ. τ. αἰῶν. οὔτ. ἐν τ. μ. bloß der höchſte Grad der Strafbarkeit ausgedrückt ſei, — eine Erklärung, welche den Worten nicht volle Gerechtigkeit widerfahren läßt. (Vgl. S. 45 f.)

4) Die Sünde wider den h. Geiſt iſt allerdings unvergeblich, aber nur ſo lange, als der Läſterer ſich nicht beſſert. Dieſe Beſſerung iſt an und für ſich immer noch möglich, mithin auch die Begnadigung.

So helfen ſich ganz verſchiedene Theologen, von Ammon[1]), Joh. Fr. von Meyer[2]), Schleiermacher[3]), Bleek[4]). Bei Schleiermacher hängt dieß zuſammen mit ſeiner Lehre vom abſoluten Univerſalismus, oder von der unabänderlichen Prädeſtination Aller zur ewigen Seligkeit. Allein

1) A. a. O. S. XX.

2) In ſeiner Ueberſetzung der Bibel, wo er in der Anmerk. z. a. St. ſagt: die S. w. d. h. G. iſt unvergeblich, ſo lange ſie währt. Nach S. 280. ſeines Inbegriffs der chriſtlichen Glaubenslehre (1832) iſt von Meyer der Wiederbringungslehre zugethan.

3) Der chriſtliche Gl. Th. I. §. 74. S. 457. (2. A.) vgl. Th. II. §. 96. S. 82 f. der 1ſten Aufl.: „Allgemein iſt der Satz, als ob irgend eine Sünde, wenn ſie mit Bezug auf die Erlöſung bereut wird, nicht vergeben werden könne, als die Allgemeinheit der Erlöſung beſchränkend zu verwerfen, und dieß iſt der Kanon, nach welchem auch in Bezug auf die Erklärung jener einzelnen Sünde (wid. d. h. G.) die Auslegungskunſt zu verfahren hat.“

4) Z. Hebr. 10, 26. S. 685.: „Es wird demnach hier keineswegs ausgeſprochen, daß das einmalige Opfer Chriſti ſeine Wirkſamkeit nicht auch für ſolche noch beweiſen werde, welche als Mitglieder der chriſtlichen Kirche etwa am Glauben irre werden, oder gröbere Sünden begehen, wenn ſie ſich in aufrichtiger Buße wieder an Ihn wenden. Fructus ex sacrificio Christi semper patet non repudiantibus, qui autem repudiant, non aliud habent. Bengel. Da der Verfaſſer aber hier keine Veranlaſſung hatte, reuige Sünder vor Verzweiflung zu bewahren, ſondern es damit zu thun hat, wankende Chriſten vor vollendetem Abfall zu warnen, ſo war natürlich, daß ſeine Darſtellung ihnen das Hellloſe eines ſolchen vor Augen führt.“

durch eine bestimmte dogmatische Voraussetzung kann sich die Exegese nicht einzwängen lassen, zumal wenn dieselbe, wie in unserem Falle, nur auf schwachem biblischen Grunde ruht. Das N. T. lehrt allerdings eine Allgemeinheit der Erlösung nach dem Willen Gottes; allein etwas anderes ist es, ob die Menschen auch in diesen Willen eingehen und jene Bestimmung der Erlösung an sich realisiren wollen. In dieser Hinsicht erlaubt uns die h. Schrift keineswegs, so gering von der menschlichen Widerstandsfähigkeit zu denken, wie Schleiermacher, welcher den spinozistischen Begriff Gottes, als der absoluten Substanz, an welcher die Menschen nur Accidentien und passive Durchgangspunkte der göttlichen Thätigkeit sind, auch in seiner Dogmatik, trotz aller darüber hinausstrebenden Elemente, offenbar noch nicht ganz hat überwinden können. Der Vordersatz Schleiermachers ist unbedingt zuzugeben, aber das ist eben die Frage, ob die Sünde wider den h. Geist wirklich einmal aufhören könne. Die Worte des Herrn: sie wird nicht vergeben weder in diesem noch in jenem Leben setzen voraus, daß sie auch in jenem Leben fortdauert, denn das versteht sich bei jeder Sünde von selbst, daß sie, sobald sie aufgehört hat, auch vergeben wird. Sie wird ja schon dann vergeben, wenn die Reue darüber eingetreten ist. Hätte also der Herr bloß sagen wollen, sie wird nicht vergeben, so lange sie währt, also auch in jenem Leben nicht, falls sie auch dort noch fortdauern sollte, so wäre damit gar nichts Eigenthümliches ausgesagt, und doch setzt er die Geisteslästerung allen andern Sünden gegenüber. Man müßte also diesen Versuch, unsere Stelle mit der Apokatastasis zu vereinigen, jedenfalls etwas anders gestalten, nämlich etwa folgendermaußen:

5) Die Schrift braucht anerkanntermeise keine metaphysische Bezeichnungen, denn solche verbietet ihr durchaus praktischer und für alle Stufen der Bildung berechneter Zweck und Charakter. Auch die Ausdrücke: αἰώνιος, αἰὼν μέλλων sind daher philosophisch nicht zu urgiren, sondern drücken vielmehr immer noch ein zeitliches Verhältniß aus. Die Aeonen müssen

endlich, wenn auch erst nach undenklichen Zeiten, jedenfalls lange nach dem Weltgerichte, selbst ablaufen, und dann erst tritt die eigentliche Ewigkeit ein, die alle Zeitlichkeit verschlingt und keinen Unterschied des Diesseits und Jenseits, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft mehr kennt. Ein solcher Zustand ist angedeutet, aber nur angedeutet in den geheimnißvollen Stellen 1 Kor. 15, 26. 28. 55. Davon läßt sich aber nach dem gegenwärtigen Standpunkt unserer Erkenntniß und Anschauungsweise gar nicht weiter sprechen. Hoc τέλος est, sagt Bengel, hic finis et apex; ultra ne apostolus quidem quo eat habet, also noch viel weniger ein gewöhnlicher Christ.

Wir sehen also, daß es sehr schwer hält, aus unserer Stelle die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen wegzuschaffen. Die angeführten Versuche werden nun aber noch mehr in Frage gestellt durch andere Aussprüche Christi und der Apostel. Es muß jedenfalls zugegeben werden, daß der Herr selbst nirgends außer etwa Joh. 12, 32. und auch da sehr ungewiß eine Apokatastasis andeutet, wol aber der ζωὴ αἰώνιος eine κόλασις αἰώνιος, Matth. 25, 41. 46. gegenüberstellt, von seinem Verräther sagt, es wäre ihm besser, nie geboren zu sein, Matth. 26, 24. vgl. 18, 6. 7. Marc. 9, 42. und von einem Wurme spricht, der nicht stirbt und von einem Feuer, das nicht erlischt, Marc. 9, 44. 46. 48. vgl. Jesaj. 66, 24. Der sonst so milde Johannes kennt einen Rauch der Qual, der da aufsteigt von Ewigkeit zu Ewigkeit, Offenb. 14, 11. vgl. 19, 20. 20, 10. und versagt allem Gemeinen und allen, welche Gräuel und Lügen thun, den Eingang in die Gottesstadt, 21, 27.; solche Verworfene aber gibt es nach 22, 15. auch noch, nachdem bereits mit dem neuen Himmel und der neuen Erde das letzte Ende eingetreten ist. Ueberhaupt spricht die ganze biblische Darstellung des Weltgerichts als einer Entscheidung auf ewige Zeiten stark gegen die Wiederbringung und wenn man diese als vor demselben eintretend denkt, wie gewöhnlich selbst bei Schleiermacher[1])

1) Der christl. Gl. Th. II. §. 163. S. 548. (2. A.)

geschieht, so ist dieß so antibiblisch als möglich, weil es ja in diesem Falle in der Menschenwelt nichts mehr zu richten und zu scheiden gäbe.

Die gegen die Ewigkeit der Höllenstrafen vorgebrachten inneren Gründe sind auch keineswegs genügend. Einer der beliebtesten ist seit Schleiermacher [1]) der, daß das nothwendige Mitgefühl mit den Verdammten, zumal mit nahen Angehörigen die Seligkeit trüben und die Liebe verletzen müsse, um so mehr, als es nicht wie jedes ähnliche Gefühl in diesem Leben durch die Hoffnung gemildert wird. Allein dieser Grund beweist zu viel und darum nichts. Denn in diesem Falle müßte auch die Seligkeit Gottes immer getrübt sein, oder vielmehr, er wäre gar nie selig gewesen, weil er ja die endlose Verdammniß von Ewigkeit vorhersah. Die Liebe wird auch in der Verdammniß die heilige Weltordnung anerkennen und Gottes Gerechtigkeit darüber preisen. Denn sie ist absolut eins mit der höchsten Weisheit und Gerechtigkeit, mit dem Bewußtsein, daß Gott sein Erbarmen an allen Creaturen erschöpft und sein heiliges Wesen eben so gut in den nächtlichen Tiefen, wie in den lichten Höhen seiner Welt offenbart, ferner, daß die Hölle eine von den Verdammten selbst in jedem Moment gewollte und selbstgeschaffene, ihre Zwangsjacke und Freistätte ist, in welche sie sich aus dem Himmel, wo sie es vollends nicht aushalten konnten, freiwillig geflüchtet haben. So ist auch hier jeder vernünftige Mensch darüber beruhigt, wenn er einen Wahnsinnigen im Tollhause weiß, ja er wird ihn, wenn er noch nicht darin ist, eben um sich zu beruhigen, selbst dahin bringen. Der Himmel kann die Hölle in seliger Wonne ignoriren, nicht aber die Hölle den Himmel, sondern das fortwährende Beneiden, Verspotten und Verlästern desselben macht sie eben zur Hölle und zur Qual [2]). Uebrigens wird jene Forderung

1) A. a. O. S. 550.

2) Vgl. darüber einen geistvollen Aufsatz in der evangelischen Kirchenzeitung 1839. S. 56., neustens wieder abgedruckt in den „Beiträgen zur Lehre von den letzten Dingen von J. P. Lange, Meurs, 1841. S. 272 ff."

eines nothwendigen Mitleids mit den Verdammten selbst als unzulässig erscheinen, wenn man sich die Furchtbarkeit der Sünde recht vorstellt. Denken wir uns auch nur z. B. die Schauder erregenden Verbrechen der weit berüchtigten Giftmischerin von Bremen, so muß jeder, der ein sittliches Gefühl hat, die Strafe selbst wünschen. Grauen und Entsetzen und nicht Mitleid bewegt uns bei solchen Unthaten, wie viel mehr bei einer sich in alle Ewigkeit fortsetzenden bewußten, empörerischen Wuth gegen den Gott der Heiligkeit, der Liebe und der Seligkeit?

Der zweite Grund, daß bei vorausgesetzter ewiger Verdammniß der Weltzweck nicht erreicht werde, sondern immer ein unüberwundener Gegensatz übrig bleibe, beweist auch zu viel und darum nichts. Denn die zeitliche Nichtrealisirung dieses Zweckes, welche nun einmal nicht geläugnet werden kann, würde für die dabei vorausgesetzte abstracte Allmacht Gottes eben so bedenklich sein, als die theilweise ewige [1]). Uebrigens ist auch gar nicht wahr, was hier behauptet wird. Denn wenn das Böse einmal vollkommen gestraft und ganz auf seine absolute Ohnmacht zurückgeworfen ist, so kann es auch keine Störung mehr hervorbringen: es ist schlechthin überwunden und der Verherrlichung Gottes insofern dienstbar gemacht, als es eben in seiner absoluten Ohnmacht und Unseligkeit den schlagendsten Beweis davon liefert, daß es keinen andern Weg zur Seligkeit gebe, als den von Gott uns angewiesenen, nämlich durch den Glauben an Christum. Daraus läßt es sich auch erklären, daß Paulus 1 Kor. 15. ganz über den Gegensatz hinwegsieht.

Aehnlich verhält es sich mit der dritten Instanz gegen die kirchliche Lehre, daß nämlich bei lebendiger Vergegenwärtigung der Liebe und Gnade Gottes immer ein verwundender Stachel in der Annahme bleibe, daß Gott sollte Wesen geschaffen haben, deren ewige Unseligkeit er voraussah, da ja der Zweck

1) Vgl. Billroth, Vorlesungen über Religionsphilos. S. 143 f.

seiner ganzen Schöpfung die Mittheilung seines Lebens und seiner Seligkeit ist. Auch dieß beweist zu viel. Denn warum hat Gott, müßte man weiter fragen, nicht gleich von vorne herein den Menschen so geschaffen, daß er gar nicht fallen und in Unseligkeit gerathen konnte? Dieß widerspräche aber dem Wesen des Menschen als des göttlichen Ebenbildes. Denn weil der Mensch Gott ähnlich ist, so muß er mit Freiheit begabt sein. Will aber Gott nur eine freie Heiligkeit und Seligkeit, so liegt darin auch nothwendig die Möglichkeit nicht nur des Falls, sondern auch des Beharrens im Falle, — eine Möglichkeit, welche Gott selbst nicht vernichten kann, wenn er nicht alle Bedingungen und Grundlagen negiren will, auf welche er das Wesen der Freiheit und Sittlichkeit selbst von Ewigkeit her gegründet hat. Dem Zweifler, der da einwendet: Gott kann thun, was er will, ist zu erwiedern: Gott will nur, was sein Wesen und sein heiliger Wille fordert; alles, was diesem widerstreitet, z. B. sterben und sündigen, kann er auch nicht, eben weil er nicht will. Die Lehre des Dun Scotus von einer absoluten Willkühr Gottes, welche neuerdings mein theurer väterlicher Freund Eschenmeyer mehrfach wiederholt hat, hebt alle ächt philosophische Betrachtungsweise und in letzter Beziehung auch alle Möglichkeit des Begreifens auf. Man darf also keck behaupten: Weil Gott die Beseligung Aller will, aber nur als eine sittliche, d. h. freie, so wollte er die reale Möglichkeit der Verdammniß Einiger.

Ganz verwerflich endlich ist die Einwendung, daß der Wille eines geschaffenen Wesens dem Willen Gottes unmöglich ewig widerstreben und sich gegen das Gute geflissentlich verstocken könne. Wer so spricht, entbehrt mit dem wahren Begriffe der Freiheit auch den des Bösen und verwandelt die Geschichte des Reiches Gottes in einen mechanischen, geistlosen Naturproceß, womit denn in letzter Beziehung auch alle Sittlichkeit aufgehoben ist. So gut das Böse in diesem Leben sich hartnäckig bis zum Tode fortsetzen kann, so gut kann sich in jenem Leben der gehässige Widerstand gegen den gebietenden Willen und die

Gnade Gottes immer aufs Neue wiederholen und ins Endlose ausdehnen. Dem bösen Willen kommt auch eine gewisse Unbedingtheit zu.

Die Ewigkeit der Höllenstrafen ist mithin ebenso wie der Begriff der unverzeihlichen Sünde, und wie die Möglichkeit (nicht Wirklichkeit) des Bösen überhaupt, eine nothwendige Hypothesis des sittlichen Charakters des Christenthums und bildet die nächtliche Seite des geschichtlichen Daseins. Der Begriff der Freiheit fordert die Möglichkeit des finalen Widerstands gegen die Gnade [1]) und für den, der sich nicht bekehrt hat und bekehren will, gelten die Worte Dante's in der Aufschrift des Höllenthors:

Laßt, die ihr eingeht, alle Hoffnung schwinden.

Auf der anderen Seite ist aber ebensowenig zu läugnen, daß auch die Wiederbringungslehre mannigfache Anknüpfungspunkte in der Schrift findet. Zwar möchte ich auf die Stellen Matth. 5, 26. Röm. 5, 18. 19. 11, 32. 1 Kor. 15, 22. 28., welche gewöhnlich zu diesem Zweck angeführt werden, kein so großes Gewicht legen. Ueber die erste Stelle haben wir schon früher gesprochen. Die anderen finden ihre hinlängliche Erklärung, wenn man sie auf die benevolentia Dei universalis und die darin liegende Bestimmung des Heils für Alle bezieht. An der göttlichen Bereitwilligkeit zur Beseligung fehlt es in alle Ewigkeit nicht, aber sie will ebensowenig irgend jemanden dazu zwingen. Indeß bleibt allerdings auffallend, daß Paulus zur Bezeichnung der bloßen realen Möglichkeit, die aber nie zur geschichtlichen Wirklichkeit wird, sich des Futurums bedient haben sollte (*καταςαθήσονται* und noch dazu dem Aoristus *κατεςάθησαν* gegenüber Röm. 5, 19. *πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται*, Röm. 11, 26. und *πάντες ζωοποιηθήσονται*, 1 Kor. 15, 22.). Wenn sodann bei dem *καταςαθήσονται* Röm. 5, 19. auch *οἱ πολλοί* und nicht *πάντες ἄνθρωποι*, wie

1) Ebenso spricht sich auch Nitzsch über diese Materie aus, Syst. S. 381. Vgl. auch Steffens, Christl. Religionsphilos. Th. II. S. 246 f. 259. 331

V. 18. steht, so steht vom andern Gliede, welches jedenfalls Alle umfaßt, ebenfalls οἱ πολλοί[1]). Was nun noch 1 Kor. 15. insbesondre betrifft, so muß man zugeben, daß dieses Kapitel vorherrschend von der Entwicklung der Gemeinde der Gläubigen handelt, wie V. 23. zeigt, wo die πάντες V. 22. näher bestimmt werden durch οἱ τοῦ Χριστοῦ. Indeß ist allerdings V. 24. von einem nach der ζωοποίησις τῶν τοῦ Χριστοῦ, welche mit der Parusie Christi und mit dem Weltgerichte zusammenfällt, eintretenden τέλος die Rede, wo jede Gewalt, Macht und Kraft vernichtet wird. Dann folgen V. 26. die geheimnißvollen Worte: Ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος. vgl. V. 54. 55. Dieß scheint auf die Gläubigen nicht recht anwendbar zu sein, denn für sie ist der Tod längst aufgehoben und zwar principiell schon mit dem Eintritt der Wiedergeburt und in seinem vollen Umfange mit dem Uebergang aus diesem Leben in die ewige Seligkeit. Ist aber der Tod überhaupt aufgehoben, so muß auch die Ursache des Todes, die Sünde aufgehoben sein: τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία V. 56., also auch der Teufel, welcher Sünde und Tod zuerst in die Welt gebracht hat (vgl. Hebr. 2, 14.); aber dieser freilich nicht in dem Sinne, ut non sit, sondern ut ini-

1) Vgl. über Röm. 5, 19. die scharfsinnige Monographie von Richard Rothe: Neuer Versuch einer Auslegung der Paulin. Stelle Röm. 5, 12—21. 1836. S. 59. Anm. S. 147. 154 f. Er faßt das Resultat in folgenden Worten zusammen (S. 155.): „Völlig bestimmt und unzweideutig will der Apostel nur die reale Möglichkeit der Beseeligung Aller durch Christi δικαίωμα aussagen; allein dabei will er doch zugleich mit völlig bewußter Absicht (und er erreicht diese Absicht durch das γάρ einerseits und durch das zweimalige οἱ πολλοί andererseits) in dem Leser die bestimmte Vermuthung erregen, daß auch die geschichtliche Verwirklichung jener realen Möglichkeit von ihm mit gemeint sein möge; aber auch eben nur als Vermuthung, die er durchaus nicht soll aus dem Gebiet der bloßen Wahrscheinlichkeit in das der Evidenz hinüberziehen können. Gewiß, die meisterliche Kunst in der Durchführung einer so fein nüancirten Intention ist wol zu bewundern."

micus non sit, wie Origenes sagt[1]). Die Stelle Joh. 12, 32. Κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν erklärt selbst Olshausen für sehr scheinbar, denn das πάντας ohne Artikel kann viel weniger beschränkt werden, als wenn es mit dem Artikel steht, und das ἑλκύσω scheint auf einen Sieg über die widerstrebende Thätigkeit des Menschen hinzudeuten. Auch die Stellen Ephes. 1, 10.: «Alle Dinge sollen in Christo, als in dem Haupte zusammengefaßt werden,» Kol. 1, 20.: «Um durch Christum Alles mit sich zu versöhnen auf der Erde und im Himmel,» Phil. 2, 10.: «Damit in dem Namen Jesu sich alle Knie derer, die im Himmel, auf Erden und unter der Erde sind, beugen sollen,» können wenigstens auf die Apokatastasis bezogen werden und finden sogar bei ihrer Annahme eine einfachere Erklärung, als bei ihrer Läugnung.

Was nun die inneren Gründe für die Apokatastasis betrifft, so muß man jedenfalls ihre Möglichkeit ebenso zugeben, wie die Möglichkeit der Ewigkeit der Höllenstrafen. Denn fürs Erste muß in den Verdammten immer noch ein Keim des Guten, mithin auch ein Anknüpfungspunkt für die Gnade vorhanden sein, weil es ein absolut Böses gar nicht geben kann. Gerade der Wille Gottes, die heilige, nie schweigende Stimme des Gewissens, der Keim der gottebenbildlichen Persönlichkeit bildet ihre nie nachlassende Qual, weil dieses göttliche Princip ihr innerstes substanzielles Wesen ausmacht, das sie nie ausrotten können, obwol sie fortwährend mit ohnmächtiger Wuth dagegen ankämpfen. Sie können nur fortdauern, indem sie Gott fortwährend erhält, und soll die göttliche Erhaltung nicht mit der Erlösung in einen unauflöslichen Widerspruch gerathen, so muß die Erhaltung der Verdammten auch in Erlösung übergehen können. Wenn nun dieser gute Keim einmal die harte Schaale zu durchbrechen beginnt, so kann es auch nicht an dem alsbaldigen Entgegenkommen der Gnade Gottes fehlen, der ja nicht will, daß irgend Jemand verloren gehe, sondern daß

1) De princ. III. 6, 5. vgl. I. 6, 3. III. 6, 3.

Alle zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Verlangt Gott von uns, daß wir dem Feinde sogar die tiefsten Beleidigungen verzeihen sollen, so muß er selbst diese Forderung im höchsten Maaße erfüllen, sobald die Verdammten ihn um Verzeihung anrufen. Das Erbarmen Gottes ist unergründlich und läßt das Aeußerste erwarten.

Zweitens hat jene Lehre offenbar auch einen Anknüpfungspunkt in dem christlichen Bewußtsein, in welchem sie wenigstens als Wunsch und Ahnung verborgen liegt. Dieß sieht man deutlich nicht nur aus der weiten Verbreitung des Glaubens an die Apokatastasis auch bei solchen Christen, denen ein tiefer sittlicher Ernst keineswegs abzusprechen ist [1]), sondern auch daraus, daß selbst solche Kirchenlehrer, welche ganz entschieden die Ewigkeit der Höllenstrafen festhalten und vertheidigen, doch wenigstens sich getrieben fühlen, eine Milderung der Höllenstrafen anzunehmen [2]). Gewiß hat der Glaube an die Wiederbringung bei sehr Vielen seinen Grund in einer großen Menschenliebe und in einem innigen Zuge des Gemüths nach vollendeter Harmonie.

Somit haben wir die reale Möglichkeit sowol der ewigen Verdammniß als der dereinstigen Beseligung Aller nachgewiesen. Als Hypothesis, als Möglichkeit ist die eine so nothwendig als die andere. Ebenso fordert der Begriff und das

1) Ich erinnere an Bengel, Oettinger, Lavater, Stilling und die große und meist achtungswerthe Zahl der sogenannten Pietisten in Würtemberg, wo die Lehre von der Wiederbringung fast allgemeiner Glaubensartikel geworden ist.

2) Augustin nennt quam plurimi als Vertreter dieser Ansicht und sagt selbst: Poenas damnatorum certis temporum intervallis existiment, si hoc eis placet, aliquatenus mitigari cet. Enchir. c. 112 sq. vgl. Hieronymus, In Jes. 66, 24. tom. V. p. 218. (ed. II. Vallarsi Ven. 1766 sqq.), Dial. I. c. Pelag. tom. II. p. 184. Petrus Lombardus, Sententt. lib. IV. D. 46. (ed. Par. 1564.): Non incongrue dici potest, Deum, etsi iuste id possit, non omnino tantum punire malos in futuro, quantum meruerunt, sed eis aliquid, tantumcunque mali sint, de poena relaxare.

christliche Bewußtsein von der Entwicklung der ursprünglichen Freiheit und Unschuld sowol die Möglichkeit eines Beharrens in der Abhängigkeit von Gott als auch die Möglichkeit einer Fixirung der Selbstheit, also des Bösen. Wie verhält es sich nun aber mit der Wirklichkeit? Darf man in thesi behaupten, entweder, daß die Verdammniß in Ewigkeit nicht aufhören, oder daß diese dereinst als letztes Glied in die himmlischen Chöre eingefügt werde? Das Eine wie das Andere als bestimmte Lehre aufzustellen, ist einseitig. Wollte man eine ewige Verdammniß nicht nur als Möglichkeit, sondern auch als historische Verwirklichung fordern, etwa als den nothwendigen Schatten des Weltgemäldes gegenüber dem Lichte, so verhält es sich damit ebenso, wie wenn man die Wirklichkeit des Bösen für nothwendig hält; man hebt nämlich den Gegensatz zwischen Gutem und Bösem auf, indem man ihn als einen ewig nothwendigen bewahren will, das Böse ist dann eben so wesentlich und wahr als das Gute, sein unentbehrlicher Schatten und participirt als unerläßliche Bedingung des Guten selbst am Guten. Dieß führt zu einer pantheistischen Vermischung beider Gebiete. Ebenso gefährlich ist aber auch die Forderung einer nothwendigen Verwirklichung der Apokatastasis: sie ermangelt durchaus eines tieferen Begriffs des Bösen, dieses erscheint als das noch nicht gewordene Gute, das am Ende nothwendig in das Gute einmünden muß.

Da nun die heilige Schrift unläugbar beide Lehrweisen andeutet, und auch vom philosophischen Standpunkte für die eine so viel sich sagen läßt als für die andere; so scheint mir das Richtigste und einem treuen, unbefangenen exegetischen Gewissen Angemessenste zu sein, in diesem Punkte, der ohnedieß für unsere gegenwärtige Erkenntnißstufe transcendent und für die Förderung unseres Glaubens von keinem Belang ist, sich zu bescheiden, bis die Neutestamentliche Theologie auf entschiednere Resultate gekommen ist, oder bis es Gott gefällt, uns näheren Aufschluß über eine Lehre zu geben, über welche sein Wort selbst und gewiß nicht ohne Absicht und ohne die

tiefſte pädagogiſche Weisheit einen geheimnißvollen Schleier gezogen hat. Beide Lehrweiſen ſollen ſich alſo einſtweilen gegenſeitig ergänzen. Auf der einen Seite muß die Allgemeinheit der Gnade urgirt und davor gewarnt werden, dualiſtiſch verſchiedene Menſchenclaſſen zu ſtatuiren, oder auch in der ewigen Verdammniß eine nothwendige Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit und eine Bedingung der Exiſtenz des Reiches Gottes zu ſehen. Dagegen hat aber die Kirchenlehre fortwährend geltend zu machen, daß die menſchliche Freiheit ewig widerſtandsfähig, das Böſe eine unergründliche Macht, der Heilsproceß kein geiſtloſer Naturmechanismus, die Heiligkeit und Seligkeit ewig nur eine freie iſt. — Da aber ferner ſich nicht läugnen läßt, daß die Schrift ſich mehr für die kirchliche Anſicht ausſpricht und die hiſtoriſche Verwirklichung der Apokataſtaſis höchſtens als Vermuthung andeutet, ſo muß auch auf jener Seite wegen des formalen Princips der evangeliſchen Kirche immer das didactiſche Uebergewicht bleiben und denjenigen, welche die Apokataſtaſis zu einem Lehrſatze erheben wollen, möchte ich die Worte eines der beſcheidenſten, beſonnenſten und tiefſinnigſten Schriftforſchers, der ſich ſelbſt zu ihr hinneigte, zurufen: «Diejenigen ſind übler daran, die mit dem Glauben an die Wiederbringung in die unſelige Ewigkeit übergehen, als diejenigen, welche nichts davon wußten. Ueberhaupt würde es ſonderbar ſein, wenn man einem Maleficanten voraus ſagte, unter dem Galgen werde er Begnadigung erlangen»[1]). Die dereinſtige wirkliche Beſeligung aller Menſchen darf jedenfalls nie ein Glaubensartikel, ſondern höchſtens ein Hoffnungsartikel ſein.

6. Paſtoraltheologiſche Winke hinſichtlich der Sünde wider den heil. Geiſt.

Wäre die rationaliſtiſche Meinung von Limborch, Pfaff, Hirt, Michaelis, Reinhard u. A. richtig, daß bloß die

1) J. A. Bengels Leben u. Wirken, S. 360. Selbſt Schleiermacher wagt die Kirchenlehre nicht ganz zu negiren, ſondern will ſeiner Anſicht (a. a. O. S. 551.) nur „gleiches Recht" einräumen.

Phariſäer die Sünde wider den h. Geiſt begehen konnten, ſo hätte ſich die Moral und Paſtoraltheologie auch nicht mit ihr zu beſchäftigen. Aber unſere ganze Unterſuchung fußt auf der entgegengeſetzten Anſicht, die wir hinlänglich gerechtfertigt haben.

Man muß nun aber zwiſchen einer *theilweiſen* und einer *völligen* Begehung dieſer Sünde unterſcheiden. Die erſtere kommt ſehr häufig vor [1]). Darauf beruht gerade die unendliche Wichtigkeit und der furchtbare Ernſt jener Worte des Herrn, daß ſchon jede bewußte Widerſetzung gegen den einmal mehr oder weniger erkannten Geiſt der Gnade einen Keim der Läſterung enthält und ein Weg zu dieſem rettungsloſen Abgrunde iſt. Wer gottbegeiſterte Männer der Trunkenheit oder Schwärmerei anzuklagen wagt, A. G. 2, 13., oder mit Feſtus ihnen vorwirft: Paule, du raſeſt, die große Kunſt macht dich raſend 26, 25., oder in die ſpöttiſche Frage des ſkeptiſchen Unglaubens einſtimmt: Was iſt Wahrheit? Joh. 18, 38., oder dieſe Wahrheit ſchweigen heißt, wer vollends, wie dieß nicht ſelten vorkommt, würdige Chriſten mit Bewußtſein von ihrer redlichen Geſinnung unausgeſetzt haßt, verfolgt und die Wirkungen des heil. Geiſtes, wo er kann, wegläugnet oder verſpottet: der kann jeden Augenblick in jenen Abgrund ſtürzen und muß ernſtlich davor gewarnt werden [2]). Der Prediger darf und ſoll in ſolchen Fällen ohne Bedenken das Beiſpiel des Herrn, des Johannes und des Verfaſſers des Hebräerbriefs nachahmen.

Anders freilich verhält es ſich mit der *völligen* Bege-

1) Auf dieſen Unterſchied macht *Saurin* in ſeinen Sermons sur diverses textes de l'Ecriture, Tom. I. p. 349. aufmerkſam: On ne peut pas le commettre dans toutes ses circonstances, mais on peut le commettre dans son essence et dans ce qui en fait l'atrocité. Il est rare, qu'on y tombe, mais il n'est pas impossible. Peu de personnes s'y abandonnent dans toute son étendue, mais plusieurs le commettent en partie et dans ses degrés.

2) Vgl. *Roos*, a. a. O. S. 58 ff., *C. Heinr. Rieger*, Betrachtungen über das N. T. 2. A. 1833. Th. I. S. 107. u. *Flatt*, Vorleſungen über die chriſtl. Moral, S. 729.

hung jener Sünde. Wenn irgendwo, so gilt hier die Warnung Matth. 7, 1.: Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet! und Röm. 14, 4.: Wer bist du, daß du einen fremden Knecht richtest? Er steht, oder fällt seinem Herrn. Nicht nur vor Uebereilung, auch vor bloßer Vermuthung muß man sich in diesem Punkte hüten. Schon Augustin hielt diese Sünde für so groß, ut eo teneantur cuncta peccata, quod non probatur ab aliquo esse commissum, nisi quum de corpore exierit [1]). Luther, in dessen Werken sich eine vortreffliche Predigt über die Sünde w. d. h. Geist findet [2]), warnt sehr vor derartigen Vermuthungen und behauptet geradezu, daß diese Sünde sich nicht erkennen lassen wolle und auch nicht erkannt werden könne. Heidegger hält zur Erkenntniß derselben eine besondere göttliche Offenbarung für nothwendig [3]). Der treffliche Spener gesteht, daß er über einen etwa vorkommenden Fall gar kein Urtheil abgeben könnte [4]).

Nun ist es aber nicht selten, daß selbst geförderte Christen in einzelnen Momenten, oder längere Zeit hindurch, besonders nach einer begangenen schweren Sünde sich der Geistesläßterung anklagen. So erzählt z. B. der lutherische Theologe Aegidius Hunnius, daß er einst bei der Erwähnung derselben auf diese Vermuthung gekommen sei. Nach einer schlaflosen, im Weinen und Beten zugebrachten Nacht traf er aber unvermuthet auf die Bemerkung Augustins, daß die finalis impoenitentia ein wesentliches Merkmal jener Sünde sei und wurde dadurch von seiner Bekümmerniß alsbald befreit [5]). Gewöhnlich beruht eine solche Angst auf Mangel an Einsicht

1) De correct. Donatistarum ljb. ad Bonif. s. ep. 185. c. 11. (tom. II. p 863.), vgl. Baier, Compend. theol. posit. 1712. p. 486.

2) Th. X. S. 1436 ff., besonders S. 1440. Th. VII. S. 263 ff.

3) A. a. O. p. 359 b. Aehnlich spricht sich Beza aus z. 1 Joh. 5, 16. (s. S. 18.).

4) Theol. Bedenken Bd. IV. (Ausg. von 1715.), vgl. letzte theol. Bedenken, herausgeg. von Canstein 1721. Bd. I. S. 197.

5) S. Hutter, Threnologia de obitu Hunnii, Viteb. 1603. p. 13., Scrivers Seelenschatz u. s. w. Th. IV. S. 99. (der Ausg.

in das eigentliche Wesen der Geistesläſterung und auf einer Verwechslung der Sünde wider den h. Geiſt im weiteren Sinne, oder mit dem Betrüben des h. Geiſtes, Epheſ. 4, 30.

In ſolchen Fällen darf man unbedingt den Kanon aufſtellen, daß Reue über die Sünde ſelbſt (nicht bloß über ihre Folgen, welche auch Judas hatte) und das ängſtigende Gefühl der Schuld das ſicherſte Kennzeichen der noch vorhandenen Gnade iſt. Solche bekümmerte Herzen kann daher der Seelſorger mit gutem Gewiſſen von ihrer Angſt befreien [1]).

Wie hiernach auf der einen Seite in dem Ausſpruche des Herrn, mit deſſen Erklärung wir nun zu Ende ſind, die größte Strenge liegt und die Furchtbarkeit der Sünde, wie ſonſt nirgends, uns aufgedeckt wird; ſo enthält er auch andererſeits die Anweiſung zur wahren Milde, indem er allen andern Sünden ausdrücklich die Hoffnung auf Vergebung eröffnet, ſo daß wir alſo an keinem Menſchen, der nicht in jene teufliſche und heilloſe Verſtocktheit verſunken iſt — und darüber dürfen wir uns in vorkommenden Fällen kein entſcheidendes Urtheil erlauben — verzweifeln dürfen. Dieß iſt gewiß keine geringe Stärkung für denjenigen, der ſich dem ſchönſten, aber auch ſchwerſten und verantwortungsvollſten Berufe gewidmet hat.

So verbindet der Herr und ſeine Apoſtel überall mit heiligem Ernſt und erſchütternder Strenge tröſtende Liebe und wohlthuende Milde, und glücklich der, welcher beide Eigenſchaften in der Wiſſenſchaft und im Leben, beſonders aber im Urtheil über Andere harmoniſch zu vereinigen weiß!

v. Magdeb. u. Leipz. 1727.) u. Weißmann, Introductio in Histor. eccl. (1745.), tom. II. p. 919 sq.

1) „Wen eine Gewiſſensangſt treibt, in dieſe Sünde verfallen zu ſein, dem muß dieſe Angſt es verbürgen, daß er nicht in ihr ſteht.“ Steudel, Evang. Glaubenslehre S. 218. Auch Olshauſen ſagt Th. I. S. 404.: „Wer ſich grämt, er möchte dieſe Sünde gethan haben, beweiſt ſchon durch den Schmerz und die Selbſtanklage, daß er ſie nicht that, — wer ſie wirklich begangen, wird ſich vertheidigen vor allem Vorwurf.“

Hiſtoriſcher Anhang

über das

Lebensende des Francesco Spiera.

Das

traurige Lebensende des Francesco Spiera.

Nachdem wir unsre Abhandlung zu Ende geführt haben, muß es von hohem Interesse sein, das lebendige Beispiel eines Unglücklichen uns vor Augen zu führen, der, wenn auch nicht in die Lästerung des heiligen Geistes, so doch jedenfalls in eine ganz ähnliche Sünde und in Folge derselben in einen Zustand verfiel, der seines Gleichen vielleicht in der ganzen Geschichte nicht findet. Wir meinen den bekannten Franz Spiera. Es liegt mir über dessen Leben durch die gütige Mittheilung des Herrn Prof. Hengstenberg ein sehr selten gewordenes Buch von 191 Seiten vor, welches den Titel führt: Francisci Spierae, qui, quod susceptam semel evangelicae veritatis professionem abnegasset damnassetque, in horrendam incidit desperationem, historia, a quatuor summis viris, summa fide conscripta, cum clariss. virorum praefationibus, Cölii S. C. et Jo. Calvini et Petri Pauli Vergerii Apologia, in quibus multa hoc tempore scitu digna gravissime tractantur. Accessit quoque Martini Borrhai de usu, quem Spierae tum exemplum, tum doctrina afferat, judicium. 2 Petr. 2. Satius fuisset eis, non cognovisse viam justitiae, quam ea cognita, ab eo descivisse, quod illis traditum est, sancto praecepto. Basil. 1550.

Diese Schrift ist die Quelle aller anderweitigen Berichte[1]) über jenen höchst interessanten, in seiner Art einzigen Fall, der zu

1) Historia Francisci Spierae, qui, quod susceptam semel evangelicae veritatis professionem abnegasset damnassetque in horrendam incidit desperationem, quod exemplum et gravissimam Dei

seiner Zeit in ganz Europa ungeheures Aufsehen machte, wie man aus der Vorrede von Cölius, aus den andern Berichten, besonders aus der Apologie des Vergerius [1]) und aus dem ebenfalls seltenen Buche des M. Flacius von Illyrien, de sectis [2]), ersieht. Die Augen- und Ohrenzeugen benachrichtigten davon gleich ihre näheren Bekannten und Cölius sagt [3]), es seien darüber besonders in Italien unzählige Briefe gewechselt worden.

Auf die historische Glaubwürdigkeit dieses Buchs kann man sich unbedingt verlassen, denn es enthält lauter von einander unabhängige Berichte von vier Augen- und Ohrenzeugen, die oft bis auf den Buchstaben mit einander übereinstimmen. Der erste ist Matthäus Gribaldus, ein sehr berühmter und

monitionem prodest celebrare et saepius ingerere cet. Tubing. 1558. Diese Schrift habe ich nicht bekommen können; nach der Angabe in den Miscellanea Groningana tom. III. fasc. I. p. 109. aber kann sie jedenfalls nicht mehr enthalten als die eigentliche Quelle selbst, nämlich die Briefe des Cölius, Henricus Scotus und einiger anderer. Vielleicht ist es bloß eine zweite von Vergerius herausgegebene Auflage des ältern Buchs. Historia certaminum inter romanos episcopos et sext. carthag. synodum cet. von Matth. Flacius. Basil. 1549. in der Zuschrift p. 13. vgl. Sigm. Jac. Baumgarten, Nachrichten von merkw. Büchern, Bd. 6. (1754.) S. 55. J. Sleidanus, Commentariorum de statu relig. et reipubl. Carolo V. Caesare libr. XXVI., neue Ausg. Frankf. 1610. lib. XXI. p. 599 sq. Schröckh's Christl. Kirchengesch. seit der Reform. Th. 4. S. 367. Dieß sind lauter sehr unvollständige Nachrichten, die nichts Neues enthalten, das Beste gibt noch Sleidanus. In neuster Zeit hat Carl Ludwig Roth einen guten deutschen Auszug aus jenen Quellen gegeben: Francesco Spiera's Lebensende. Nürnb. bei Raw. 1829. Auch in dem interessanten Buche des Schotten Thomas M'Crie findet sich nur Weniges über ihn: Geschichte der Fortschr. u. Unterdrückung der Reform. in Italien im 16ten Jahrh., deutsch von Friedrich. Leipz. 1829. S. 220. In den ausführlichen Werken über die Geschichte Italiens von Muratori und Leo habe ich gar nichts über unseren Gegenstand gefunden.

1) p. 129 sq.

2) praefat. p. 43.

3) p. 32.

geachteter Rechtsgelehrter; der zweite Henricus Scotus (Heury Scriniger), ein gelehrter, beredter und frommer Mann; der dritte Siegismundus Gelous, Professor der Philosophie in Padua, dessen Gelehrsamkeit und Frömmigkeit ebenfalls in großem Ansehen stand; der vierte und wichtigste endlich der bekannte Bischof von Capo d'Istria, dem alten Justinopolis bei Triest, Petrus Paulus Vergerius, der nachher sehr segensreich in Graubündten und zuletzt in Tübingen wirkte, wo er 1565 starb. Er hatte gerade einige seiner Neffen in das Gymnasium nach Padua gebracht, als Spiera daselbst in jenem schrecklichen Zustande sich befand, und fühlte sich wie durch eine göttliche Stimme gedrungen, alle seine andern Pläne zunächst aufzugeben, um jenen Unglücklichen näher kennen zu lernen und zu trösten. Er wohnte nahe bei ihm und wich, wie er selbst und die andern Berichterstatter sagen, fast nie von seinem Bette. Dieser nähere Umgang übte auf ihn den wohlthätigsten Einfluß. Während er nämlich 13 Jahre vorher als päpstlicher Legat den Heros der deutschen Reformation in Wittenberg zum Rücktritt zu bewegen gesucht und noch auf dem Reichstage zu Worms 1541. sein Rednertalent zur Unterdrückung der Reformation angewandt hatte, obwol er Mängel und Mißbräuche in der katholischen Kirche zugab; kam die in ihm bereits begonnene evangelische Richtung am Krankenbette des Spiera zum Durchbruch und zur Entschiedenheit. Er machte die Geschichte desselben, noch bevor die Nachricht von seinem Tode nach Padua gekommen war, öffentlich in seiner Apologie [1]) bekannt,

1) In Francisci Spierae casum, Petri Pauli Vergerii, episcopi Iustinopolitani Apologia, ex italico sermone in latinum conversa, Francisco Nigro Bassianate interprete. 1549. Gleich im Anfang sagt er: Audio loquentem in me Spiritum Domini et non hortantem modo, verum etiam impellentem, ut ad te (Rottam, an welchen die Apologie gerichtet ist) scribam; obsequar igitur, nec suadenti ullo pacto resistam. Die ganze Schrift zeugt von einem ganz außerordentlichen Eindruck, den dieser Vorfall auf ihn gemacht hat. Der Papst soll ihm auch wegen dieses Buchs nach dem Leben getrachtet haben, wie er in einem Briefe an Calvin schrieb. S. den Brief von Calvin

wozu ein großer Muth, zumal in seinen verwickelten Verhältnissen zum römischen Hofe gehörte, und erklärte darin offen, er würde, um diesen eben so lehrreichen, als entsetzlichen Zustand anzuschauen, sich nicht bedacht haben, ans Ende der Welt zu reisen [1]). Dazu kommen noch drei Zeugnisse aus dem Jahr 1549. von Calvin, dem Baseler Theologen Borrhaj und dem Herausgeber Cölius. Der letztere heißt vollständig Celio Secundo Curio und war zuerst Professor in Lucca, 1545. Vom Papste als verdächtig nach Rom gefordert, entkam er nach Ferrara; von da begab er sich mit Empfehlungsschreiben der evangelisch gesinnten Herzogin Renée nach Lausanne, kehrte aber bald wieder zu Weib und Kindern zurück, wobei er auf eine sehr merkwürdige Weise der Verhaftung der eben in Rom errichteten Inquisition durch seine Geistesgegenwart entging [2]). Diese Nachrichten sind gewiß hinreichend, jeden Unbefangenen zu überzeugen, daß die Geschichte, welche wir nun aus jenen Quellen mittheilen wollen, so gut als irgend ein anderes Factum historisch gesichert ist.

an Bullinger v. 15ten August 1549. in dem Manuscript von Henricus Scotus, das sich nach der Angabe von M'Crie a. a. O. S. 220. in der Bibliothek zu Leyden findet. Sehr schön ist besonders auch der Schluß seiner Apologie, wo er mit kräftigen Worten die Entschiedenheit seines Glaubens ausspricht, für welchen er gerne alle Marter zu erdulden bereit sei und den Herrn bittet, er möchte ihn doch von jener unklugen Klugheit dieser Welt (imprudens prudentia huius seculi) befreien, welche ihn so lange von einem entschiedneren Hervortreten abgehalten hatte und daher den Schein der Unredlichkeit auf ihn warf.

1) p. 136. Man vgl. über diesen merkwürdigen Mann J. Sleidanus a. a. O. p. 169. 217. 234. 346. 600. Rosius da Porta, Historia reform. eccles. Rhaetor. tom. 2. c. 5. Bayle im Diction. unter Vergere. J. G. Schelhorn, Apologia pro P. P. Vergerio cet. Ulm 1754. und Th. M'Crie a. a. O. S. 35. 130. 220. 358. Es wäre sehr zu wünschen, daß von einem genauen Kenner des Reformationszeitalters, das nicht genug erforscht werden kann, eine Monographie über ihn erschiene, wozu aber keine geringe Menschenkenntniß erfordert wird.

2) S. M'Crie. S. 194.

Francesco Spiera, geboren um das Jahr 1502, lebte und wirkte als Rechtsgelehrter in Cittadella, einem zwischen Vicenza und Treviso nördlich von Padua gelegenen Städtchen. Er war Gatte und Vater von elf Kindern. Durch Kenntnisse, Gewandtheit und Rednertalent hatte er sich in der ganzen Umgegend berühmt gemacht. Schon die Tiefe seines Falles und die Stärke seiner Verzweiflung weist auf große Geistesgaben hin; denn nur wer hoch steht, kann tief fallen, nur wer eines seltenen Glückes fähig ist, kann sein eigenes Unglück so tief fühlen. Nicht so gut bestellt war es mit seinem Charakter. Die Grundzüge desselben waren Ehrgeiz und Habsucht, die oft viel genauer mit einander zusammenhängen, als der Augenschein lehrt. Er gefiel sich darin, wie er selbst auf seinem Krankenbette erzählt, durch allerlei Ränke und Betrügereien das Recht zu verfälschen und zu verhöhnen, die offenbare Wahrheit zu bekämpfen und das Unrecht wider besseres Wissen zu vertheidigen, ja sogar um schändlichen Gewinnes willen Processe, deren Vertheidigung er übernommen hatte, der Gegenparthei zu verkaufen, und Anvertrautes den Eigenthümern zu unterschlagen [1]). Bis ungefähr in sein 44stes Jahr verharrte er in dieser Gesinnungs- und Handlungsweise, ohne Gewissensbisse darüber zu empfinden. Nun aber begann er plötzlich in sich zu gehen und seinen früheren Wandel zu bereuen. Da fügte es sich, daß die evangelische Predigt der bereits begonnenen Reformation deutlicher, als bisher, zu seinen Ohren drang. Er erfaßte sie mit glühender Liebe, und erkannte, daß allein die heilige Schrift die ungetrübte Quelle der selig machenden Wahrheit sei, daß nicht unsere Werke, sondern allein Christi Verdienst uns Frieden und Seligkeit geben könne. Er kaufte sich Bücher von älteren und neueren Theologen, deren Lectüre ihm eine bisher nicht gekannte Freude bereitete; besonders aber las er die heilige Schrift, und erwarb sich darin bald eine so vollständige und sichere Kenntniß, daß

1) p. 98. u. 99.

man hätte glauben sollen, er habe sein ganzes Leben ihrem Studium gewidmet. Außerdem aber besaß er auch, wie Gelous sagt, eine nicht geringe Gelehrsamkeit, war sehr bewandert in den kirchlichen Streitigkeiten und in den verschiedenen Systemen der älteren und neueren Theologen.

Wie er selbst die Segnungen des Evangeliums und den hohen Frieden der Sündenvergebung in seinem Herzen erfuhr, so fühlte er sich auch verflichtet, die ihm gewordene beseligende Ueberzeugung seinen Umgebungen mitzutheilen. Zu diesem Zwecke schrieb er sich die wichtigsten Stellen der heiligen Schrift heraus, um seine Lehre gleich mit unumstößlichen Zeugnissen beweisen zu können[1]). «Täglich,» sagt er, «unterrichtete ich meine Familie mit großem Fleiße, denn ich hatte eine Frau und 11 Kinder, und ich Unglücklicher habe sie noch, wenn sie die meinigen zu nennen sind; und nicht nur die Verwandten und Freunde, sondern auch alle Uebrigen, mit denen ich irgend eine Lebens- und Geschäfts-Gemeinschaft hatte, belehrte ich in vertrauten Zusammenkünften mit glühendem Eifer, und ermahnte sie, alle Furcht abzulegen, und Jesum Christum im Glauben zu ergreifen»[2]). Diese unausgesetzten Bemühungen befestigten seinen eigenen Glauben immer mehr, und trugen auch nach Außen hin so schöne Frucht, daß, wie der zweite Berichterstatter sagt[3]), die Strahlen des göttlichen Lichtes in wenig Tagen sich in allen Häusern und auf dem ganzen Markte von Cittadella, ja auch in der umliegenden Gegend verbreiteten. Dieß ist gar nicht übertrieben, wenn man die ungeheure religiöse Bewegung im Zeitalter der Reformation und den großen Einfluß bedenkt, welchen Spiera, als wohlhabender Mann und berühmter Rechtsgelehrter hatte. Was er predigte, suchte er auch durch sein Leben zu bestätigen. Ohne daß es mit ihm bis zur letzten Scheidung von der Welt nach seinen eigenen Geständnissen gekommen ist, ohne daß er den gehörigen

1) p. 63.
2) p. 99.
3) p. 64. 65.

Ernst der Heiligung hatte, erfuhr er doch, wenigstens objectiv in reichem Maaße die umbildende Kraft des Glaubens und tief und innig den Frieden Gottes, der auch über sein äußeres, sonst strenges und etwas finsteres Wesen einen milden Glanz der Freundlichkeit ausgoß.

Aber dieß dauerte leider nicht lange. Seine Neider, deren Zahl mit seiner Wirksamkeit wuchs, bereiteten auf alle mögliche Weise seinen Untergang vor. Dieser schien auch im Falle des standhaften Bekenntnisses nicht ausbleiben zu können. Sie verklagten den Spiera bei Johannes della Casa, dem Erzbischof von Benevent und päpstlichen Legaten in Venedig, als Ketzer und konnten diese Anklage auch hinlänglich beweisen. Die Anklage lautete: «Spiera habe auf jegliche Weise die Lehre der römischen Kirche, die Herrschaft und Autorität des Papstes wankend zu machen gesucht, fromme Priester der Habsucht, der Grausamkeit, der Wollust bezüchtigt; die Schwelgerei, die gottlose Lebensweise vor allem Volke beißend durchgezogen. Bei der einfältigen Menge finde das alles viel leichter Eingang, als streng kirchliche Grundsätze. Trete man diesem Unwesen nicht entgegen, so werde die Weissagung der Feinde des Clerus in Erfüllung gehen, daß die Priester bald, statt in Luxus und Wollust zu leben, zur Hacke greifen müssen, oder gar den Strick um den Hals bekommen werden. Man müsse in diesem Falle um so schneller Gegenanstalten treffen, weil Spiera beim Volk im größten Ansehn stehe, ein bedeutendes Rednertalent und alle anderen Mittel besitze, um sich jenes Ansehn zu bewahren und zu vermehren.»

Der Legat, obwol er sich persönlich um die Religion nichts kümmerte, vielmehr unsittliche Gedichte verfaßte, war doch als Beamter gegen alle Abweichungen von der katholischen Kirche sehr streng. Er durchschaute gleich die hohe Bedeutung des Angeklagten, und citirte ihn, nachdem er alle Vorbereitungen getroffen hatte, nach Venedig. Aber nun wollen wir aus Spiera's eigenem Munde die Geschichte seines Falles hören, wie er sie später in Padua in Gegenwart vieler, meist gelehr-

ter Männer erzählte. Die folgende Rede ist gewiß einzig in ihrer Art. Wenigstens kenne ich nicht leicht etwas, das mich so tief erschüttert hätte.

«Alle jene Gnadenerfahrungen, sagt Spiera [1]), alle jene Wirkungen hat der einzige Augenblick des letzten Kampfes vernichtet. Höret den unglückseligen und schauderhaften Ausgang und lernet, durch mein schreckliches Beispiel ermahnt, Christum ohne Furcht bekennen, selbst vor Fürsten und Königen, wenn die Umstände gebieten, von seinem Glauben Zeugniß abzulegen. O, wäre ich noch im früheren Zustande, könnte ich, was aber unmöglich ist, durch die Güte der göttlichen Vorsehung wieder in den Stand der Gnade zurückkehren, ich würde die Drohungen der Tyrannen verachten, würde Martern jeder Art mich mit großem unbesiegbaren Muth unterziehen und frohlockend Christum im Munde, vor den Augen und im Herzen tragen, bis die Flamme mir den Athem erstickte und diesen Leib in Staub und Asche verwandelte. Sechs Monate waren vergangen, als ich bei dem päpstlichen Legaten in Venedig der lutherischen Ketzerei angeklagt wurde. Ohne Zögerung werden die Zeugen verhört, ich reise zu ihm, um über die Lehrsätze der Religion ihm Rede zu stehen. Vorher überlege ich bei mir, was ich thun, ob ich bei meiner Ansicht beharren, oder meinen Vorsatz verändern solle? Da hättest du den schrecklichen Kampf, die hin und her wogenden Zweifel sehen sollen! Auf der einen Seite stand der Geist, auf der andern schlug das Fleisch sein Lager auf, verstärkt durch Hülfstruppen des Teufels. Zuerst sprach der Geist: «Francesco, warum zweifelst du so lange, auf welche Seite du dich entscheiden sollst? Wirf alle Furcht von dir, ziehe an die Waffen des Glaubens, lege ab deine Angst, Gott wird für dich sorgen. Wo ist jene deine alte Geistesgröße, wo die deiner würdige Kraft, wo die Standhaftigkeit? Es handelt sich um die Ehre Christi, welche du ohne Furcht bekennen sollst,

1) p. 99 sqq. vgl. p. 72 sqq.

du wirst den besten Beschützer zur Seite haben, welcher dir eingeben wird, was du zu sagen hast, er kann die Furcht vertreiben und dich den Banden und Martern unversehrt entreißen. Rufe dir in die Erinnerung zurück die Männer im Feuerofen, welche durch die wunderbare Hülfe Gottes vor der lodernden Flamme bewahrt blieben, und den Petrus, welchen der Engel aus dem festverschlossenen Kerker befreite. Mögest du ein gutes Bekenntniß ablegen, mögest du Christi Ehre behaupten! Mußt du ins Gefängniß wandern, steht der Tod dir bevor, so wartet dein der unermeßliche Lohn im himmlischen Reiche. Was hast du hier, das mit dem unsterblichen Leben und mit der ewigen Seligkeit die Vergleichung aushielte? Bedenke, welches Aergerniß, wenn du anders handelst, erfolgen wird. Leicht ahmt das Volk böse Beispiele nach und glaubt das mit Recht thun zu können, was einmal Andere gethan haben. Schaudere zusammen vor der ewigen Verdammniß! Oder wenn dich das wahnsinnige Fleisch niederschlägt, so wende dich um, suche lieber als Flüchtling entlegene Orte, als daß du den Herrn des Lebens verläugnest und durch einen unsühnbaren Frevel dir freiwillig den Untergang bereitest!»»

Hierauf begann das Fleisch: ««Bedenke genau, was du beschließest, erforsche fleißig alle Gründe. Seine (des Geistes) Rathschläge werden dir unbezweifelt den Untergang bereiten. Hüte dich also wol, ihm beizustimmen. Folge meinem Rathe! Wenn du dieß nicht thust, so wirst du all deinen Reichthum, welchen du mit so großer Anstrengung, durch so viele Nachtwachen dir erworben hast, verlieren, so wirst du dir und den Deinigen einen bleibenden Schandfleck bereiten. Schändlich und verabscheuenswerth ist der Name: Ketzer. Du wirst die wüthende Pein des Schmerzes erdulden, die qualvolle Zerfleischung des Körpers, unerhörte Folter erleiden und durch einen gräßlichen Tod aus diesem Leben geschafft werden. Schreckt dich nicht der Kerker voll von Koth und Schmutz, der Kerker, der den stinkenden Pesthauch ausströmt? Flößen dir nicht Furcht

ein die Ruthenhiebe der Gerichtsdiener? nicht das blutträufelnde Schwerdt, nicht des tödtlichen Scheiterhaufens schrecklicher Brand? Was ist das denn für eine Hartnäckigkeit und Unbesonnenheit? Wo ist die Lust zum Leben, welche die Natur uns Allen eingepflanzt hat? Wo die Liebe gegen deine Gattin, wo die väterliche Sorge für deine vielgeliebten Kinder, die Sehnsucht nach ihnen, die selbst den wilden Thieren eingepflanzt ist? Wenn du das Leben bewahrst, wenn du deine alte Ehrenstellung behältst, so wirst du viele gute Menschen, die Gott deiner Hülfe nicht entblößt wissen will, mit deiner Kraft unterstützen, wirst eine Zierde des Vaterlandes sein. Gesetzt auch, dir sei es ziemlich gleichgültig, welches Schicksal dich treffe, sei es Verbannung oder Tod, gesetzt, der Verlust sei unbedeutend, den das Vaterland durch deinen Tod erleidet; willst du darum die Deinigen zu Grunde richten, welche nicht nur die Gemeinschaft des Lebens, sondern auch das Band der Natur an dich gekettet hat, welche du erzeugt, welchen du den Anfang des Lebens im Dienste Gottes gegeben hast? Willst du ihnen die Möglichkeit zu leben, entreißen, während du doch selbst die Ursache ihres Lebens bist? Deine Besitzthümer wird theils der Staatsschatz an sich reißen, theils der päpstliche Gesandte rauben. Oder kennst du etwa nicht den Johannes della Casa, seine Habsucht, seine Grausamkeit, seine Gottlosigkeit, dessen Willkür du nun gehorchen mußt? Willst du den Deinigen den Hals abschneiden? Willst du der Henker deiner Kinder sein, die dereinst vielleicht dem Staate zur Zierde gereichen, Gott dienen, eine Säule der Kirche sein werden? O unerhörte Grausamkeit, o beispiellose Unmenschlichkeit! Daher ist meine Meinung, du mußt zum Legaten gehn, und vor ihm frei und ohne irgend einen Gewissenskrupel Alles widerrufen, was du gedacht, gesagt, gelehrt hast.«« —

Das Fleisch und die Eingebungen des Satans trugen den Sieg davon. Ich reiste nach Venedig, wo ich im Angesichte des Legaten in folgender Rede meinen Glauben abschwur:

««Da ich in diesen Jahren über die Glaubensartikel eine

der rechtgläubigen Lehre entgegengesetzte Ansicht gehabt habe, so läugne ich nicht, daß ich Vieles gegen das Ansehn des großen Papstes gesprochen, und die Lehre bekämpft habe, welche die römische Kirche beschützt. Nun aber erkenne ich meinen Irrthum und empfinde Reue über die Theilnahme an jenen falschen Glaubenssätzen. Ich trete zurück zum Gehorsam des Papstes, ich trage mich ein in das Verzeichniß der römischen Kirche, und versichere heilig, nie wieder von den Ueberlieferungen und Beschlüssen derselben abweichen zu wollen. Ich bezeuge meine Buße mit wahrhaftem Schmerze und bitte flehentlich um Vergebung eines so großen Verbrechens.«« —

Sogleich wurde ein Formular dieses Zeugnisses von den Schreibern abgefaßt. Ich aber unterschrieb auf Geheiß des Legaten, von welchem ich den Befehl erhielt, am folgenden Tage in meine Vaterstadt zurückzukehren, und alles, was ich bei ihm gesprochen habe, öffentlich vor dem ganzen Volke im Gotteshause zu wiederholen, meine Umkehr zu erklären und zu bekennen, daß alle Lehren der römischen Kirche wahr und heilig seien, dagegen aber jede, die ihr auf irgend eine Weise widerstreite, als falsch und ketzerisch zu verdammen. Bevor ich aber diesen traurigen Vorsatz ausführte, ermahnte mich die Stimme des heiligen Geistes und es kam mir vor, als hörte ich folgende Rede:

«« Franziskus, was treibst du, in welches Verderben stürzest du, Unglückseliger? Stehe ab, bedenke wieder und immer wieder bei dir, was du versprochen hast, und was dir zu halten geziemt! Du hast dem päpstlichen Stadthalter zu Venedig eine Handschrift übergeben, siehe zu, daß du sie nicht in deiner Vaterstadt besiegelst, daß du nicht mit dem Herzen bestätigst, was dein Mund gesprochen. Glaubst du dem ewigen Leben das zeitliche vorziehen zu müssen, das du ja doch bald verlieren mußt? Liebst du Weib und Kinder mehr, denn Christum? Achtest du den leeren Rauch menschlicher Ehre mehr denn Gottes Ehre? Ist dir der Besitz irdischer Güter theurer, als die Erhaltung deiner Seele? Glaubst du, daß der

Genuß weniger Lebensjahre die unbegrenzte Qual der Verdammniß aufwiege? Bedenke, was Christus für dich erduldet hat. Ist es nicht billig, daß auch wir um seinetwillen unser Leben zum Opfer bringen? Die Leiden dieser Zeit sind nicht zu vergleichen mit der zukünftigen Herrlichkeit, die einst an dem standhaften Kämpfer soll offenbar werden. Wenn wir mit leiden, werden wir auch mit verherrlichet werden. Was hilft dir ein kurz dauernder Sieg, wenn dich schon in diesem Leben der ewige Tod in Besitz nimmt, wenn sich an deinen, der Wahrheit widerstrebenden, unerbittlichen Sinn die Wuth des Gewissens und das Gefühl der höllischen Verdammniß knüpft?»»

Nichts fruchtete die Ermahnung, nichts halfen die Drohungen, nichts vermochte die Eingebung von oben. Ich erschien vor der Versammlung des Volkes und vollführte das todtbringende Geschäft des verruchten Vorsatzes [1]).

Sobald ich wieder mein Haus betrat, hörte ich eine grauenhafte Stimme: Elender Verworfener! du hast mich verläugnet, hast den Gehorsam mir aufgekündigt, hast die Fahne deiner Ritterschaft zerrissen! Weiche von mir, du Abtrünniger! Fern, fern von mir, erleide die Strafe für deinen Frevel, die ewige Verdammniß!

Ich schauderte zusammen an Leib und Seele, und stürzte beinahe leblos zur Erde, als hätte mich ein furchtbarer Blitzstrahl niedergeschmettert. In demselben Augenblicke fühlte ich

1) Gribaldus vervollständigt hier den Bericht. p. 36. Spiera meldete sich gleich am Tage seiner Ankunft bei dem Stadtvorsteher. Dieser schickte ihm sogleich die Abschwörungsformel ins Haus. Am folgenden Tage, am heiligen Sonntage, schwur er nach beendigter Messe im Beisein des Stadtpräfecten, seiner Freunde und etwa zweitausend Menschen ab und bekannte sich öffentlich an heiliger Stätte wieder zu den, von ihm so entschieden und mit Zeugnissen der Schrift verworfenen Lehren vom menschlichen Verdienste, vom Vertrauen auf gute Werke, von der Freiheit des Willens, dem Fegfeuer, der Fürbitte der Heiligen, dem Ablasse, den Büßungen, kurz zu allen irrigen Lehrsätzen der katholischen Kirche. Mit diesem Widerrufe und 30 Dukaten, die er sogleich bezahlte, wurde er entlassen.

mich des Glaubens und der Gaben des heiligen Geistes beraubt, der Liebe Gottes entblößt; ja ich erkannte, daß mir selbst die Möglichkeit, zu glauben und Besserung zu hoffen, auf alle Zukunft entrissen sei. In dem Innern meiner Seele schlug Grauen und gräßliche Verzweiflung ihre Wohnstätte auf. Von dieser Zeit an weiß ich mich verdammt und hinausgeworfen in die Zahl der Feinde Gottes. Nichts kann ich erwarten, als die rächenden Furien, die ich bereits fühle, und das Endgericht, das mich erbeben macht.» —

Man kann sich denken, welchen Eindruck diese Erzählung auf die Zuhörer machte. Nachdem er sie geendet hatte, sagt Gelous, herrschte lange ein tiefes Stillschweigen unter den Anwesenden. Bewunderung und Entsetzen über einen so unerhörten Fall, und das Centnergewicht der tief ernsten Rede hatte sich aller Gemüther bemächtigt. Spiera war von Natur etwas rauh, sein Gesicht hatte einen ernsten Zug, seine Rede war gewichtig, rasch, und von erschütternder Kraft, gewandt und umsichtig [1]).

Henricus sagt [2]), daß die Qualen des Unglücklichen keinen Augenblick, weder bei Tag, noch bei Nacht unterbrochen wurden; immerfort schwebten ihm höllische Bilder vor Augen und auf der andern Seite die Herrschaft Christi, als eine unerbittliche Schreckensherrschaft. Sein Ausspruch, daß der Vater ihm das Gericht übergeben habe, und daß er den, welcher ihn verläugne, auch verläugnen werde vor seinem himmlischen Vater, klang fortwährend in seinen Ohren. Alle seine Sünden von frühster Jugend an stiegen drohend aus dem Schachte seiner Erinnerung auf. Dabei war sein Mund voll Haß und Fluch, voll Bosheit und Lästerung [3]).

Da dieser Zustand, statt abzunehmen, vielmehr sich steigerte, entschloß sich seine Familie und seine Freunde, mit ihm nach Padua zu fahren, in der Hoffnung, daß er dort durch

1) Vgl. auch p. 74.

2) p. 80.

3) p. 37.

ausgezeichnete Aerzte und Gelehrte, vielleicht auch durch ein Wunder des heiligen Antonius möchte gerettet werden. Ein geachteter Bürger Namens Nardini nahm ihn wohlwollend in sein Haus auf, die fortwährende Pflege aber übernahmen Spiera's Verwandte, besonders seine Frau und seine Kinder. Er lag im Bette, ohne krank zu sein. Alle Speise verschmähte er fortwährend, man mußte ihm die Hände auf den Rücken binden und den Mund gewaltsam öffnen, um ihm etwas beizubringen. Wenn er konnte, so spie er auch dieß wieder aus, und pflegte dabei zu sagen: «Denen, die Gott lieben, muß Alles zum Besten dienen; aber den Gottlosen widersteht Alles, die ganze Natur, die Freunde, die Feinde, der Tod, die Sünde. Meine Kinder sind zu meinem Verderben geboren. Ich habe mir mächtige Feinde gezeugt. Darum sehet, sie quälen mich täglich aufs grausamste, gewaltsam bringen sie mir Speise bei, die mich anekelt. Ihr Streben ist, mich am Leben zu erhalten, meine glühende Sehnsucht ist, dasselbe zu verlassen.» Oft bat er flehentlich, daß Jemand ihn umbringe, oder ihm einen Dolch geben möchte, um sich selbst zu durchbohren [1]). Alle seine übrigen Organe versagten allmählig ihre Verrichtung. Dagegen aber wurde er fortwährend von einem unauslöschlichen Durste gepeinigt. Gribaldus sagt: er hätte die Donau und den Nil austrinken können [2]). Dabei war er sich, wie alle Berichte melden, seiner selbst aufs Klarste bewußt, zeigte ein sehr lebendiges und treues Gedächtniß, verstand alles, was man ihm sagte. Auch hielt er gelehrte, gewichtige, zusammenhängende Reden mit großer Leichtigkeit und Schnelligkeit, und ohne irgend eine Spur verirrter Einbildungskraft oder des Wahnsinns, wie schon die bereits mitgetheilten Beispiele zur Genüge zeigen. Gegen die Theilnehmer an seinem Unglück war er, wie es scheint, immer freundlich, wenigstens that er keinem etwas zu Leide. Als Gribaldus sich bei ihm

1) p. 107 sq.

2) p. 58.

meldete, sagte er in seiner Muttersprache: Sia lui il ben venuto, e io il mal trovato. Die berühmtesten Aerzte von Padua Frizimelega, Bellachates und Paulus Crassus behandelten ihn mit möglichster Aufmerksamkeit und gaben ihm allerlei Medicamente ein, die seinen Zustand wenigstens erleichtern sollten; aber sie merkten bald, daß der Sitz seiner Krankheit in der Seele sei und ihre Kunst scheitern müsse. Er selbst sagte zu ihnen: «O ihr Elenden, welcher gewaltige Irrthum fesselt euch! Ihr glaubet, meine Krankheit könne durch Arznei, oder überhaupt durch menschliche Hülfe gehoben werden. Glaubet mir, die Medicin muß man anderswo suchen. Gegen die Qualen einer Seele, die durch die Macht des Zornes Gottes niedergebeugt ist, hilft weder Trank, noch Pflaster, noch Abführung. Hier ist allein Christus der Arzt, und nur die Stimme des Evangeliums ein Gegengift»[1]).

Täglich war eine Anzahl Gelehrter aus verschiedenen Nationen, die Vergerius[2]) namhaft macht, und außerdem noch oft dreißig bis vierzig Neugierige um sein Bette versammelt. Jene suchten ihn auf alle Art zu trösten. Besonders gab sich Vergerius alle Mühe. Denn es war seine Ueberzeugung, daß man an keinem verzweifeln, sondern jeden und in jeder Lage trösten müsse, selbst wenn er alle Verbrechen des Kain, des Judas und anderer verruchter Sünder auf sich geladen hätte[3]). Durch Gebet und fleißiges Forschen in der h. Schrift, besonders in den Stellen, welche von der allmächtigen Gnade Gottes handeln, bereitete er sich alle Tage zu Hause auf die Unterhaltungen mit Spiera vor. Aber sein schöner Eifer half hier nichts. Spiera hielt allen Trostgründen die Worte entgegen: «Ich bin durch das gerechte Gericht Gottes verdammt. Schon jetzt bin ich in der Hölle und werde unbeschreiblich gepeinigt und dieselbe Pein wartet mein in jenem Leben. Alle Hoffnung, alle Gnade Gottes ist mir auf

1) p. 106.
2) p. 129.
3) p. 133.

immer entrissen. Ich habe die Sünde wider den h. Geist begangen und diese kann nicht vergeben werden weder in diesem noch in jenem Leben. Wer diese begeht, ist Gottes ewiger Rache und Strafe verfallen. Ich kann Gott nicht mehr lieben, wol aber furchtbar hassen[1]). Bald wird das Maaß der göttlichen Gerechtigkeit an mir voll sein, ihr werdet in Kurzem mein schreckliches Ende sehen, damit Gott allen Erwählten ein abschreckendes Beispiel der Verläugnung seines Namens gebe.»

Ueber die Sünde wider den heiligen Geist soll er oft und viel mit besonderer Beredtsamkeit, eindringendem Scharfsinn und mit steter Anwendung auf sich selbst gesprochen haben. Eines Tages besuchte ihn einer seiner Freunde aus Cittadella, der Presbyter Antonius Fontanina, der sieben oder acht Monate vorher bei ihm gewesen war, nämlich damals, als er gerade nach Venedig reiste. Der Unglückliche sah ihn an und sagte mit tiefem Seufzen: «O der verfluchte Tag, o der verfluchte Tag! O wäre ich doch nie dorthin gegangen, oder damals gestorben»[2]). Hierauf fragte man ihn besonders nach seinem früheren Glauben, ob er denn wirklich je wahrhaft geglaubt habe und wie er von diesem Glauben habe abfallen können, da dieß doch bei dem wahrhaft Wiedergebornen nicht wol denkbar sei. Darauf gab er die wichtige Antwort: «Ich habe allerdings geglaubt, daß Christus die Versöhnung für unsre Sünden und er allein es sei, durch welchen wir Heil und Rechtfertigung erlangen können, und habe daran nie gezweifelt. Aber ich habe die Wohlthaten Christi nie recht bedacht und, um die Wahrheit zu gestehen, ihn nie mit vollem Herzen wiedergeliebt; ja ich habe sogar den Glauben an das Evangelium auf die Freiheit des Fleisches bezogen und zur Frechheit im Sündigen mißbraucht, so daß ich allen Eifer der Heiligung ver-

1) Das letztere: se Deum amare non posse, verum horribiliter odisse sagt er nach dem Berichte des Sleidanus a. a. O. p 600. und auch in unserem Buche heißt es in Uebereinstimmung damit: odio Dei flagrabatu . fremebat adversus Deum (tobte gegen Gott) p. 108.

2) p. 47.

nachläſſigte»[1]). Ein andermal antwortete er auf die Frage, ob der Wiedergeborne wieder fallen könne: «der Abgrund der göttlichen Gerichte iſt unermeßlich tief. Wir verſinken, wenn wir hineinſchauen wollen. Wer ſteht, ſehe zu, daß er nicht falle. Ich für meine Perſon weiß, daß ich die Wahrheit erkannt, obwol auch, daß ich ſie nicht hinlänglich erkannt habe. Denn wäre ich von euch geweſen, ſo wäre ich bei euch geblieben»[2]). «Viele glauben, wiedergeboren zu ſein und ſind es nicht»[3]). Hierauf wandte er ſich zu einigen anweſenden Jünglingen: «Meine Söhne», ſagte er, «höret meine Worte! Ich ſage dieß nicht, um dem heiligen Evangelium etwas zu entziehen, welches ich für unumſtößliche Wahrheit halte; ſondern damit ihr eurem Glauben nicht ſo viel zutrauet, daß ihr gute Werke für überflüſſig haltet. Glaubet mit der Erfahrung!» Dann empfahl er mit Thränen und Seufzern ganz beſonders den Brief Petri, welcher des erſten Ranges unter den Apoſteln würdig ſei, der die Gläubigen zur Frömmigkeit, Reinheit, Heiligung und zu einem unbefleckten Leben ermahne, das Gott einen heiligen Tempel bereite. «Ich aber», fuhr er fort, «der ich mir anmaaßte, den vollen Glauben erreicht zu haben, ihn anderen Menſchen kühn predigte und alle Schriftſtellen in Bereitſchaft hatte, habe dennoch gott- und gewiſſenlos gelebt, weßwegen meine Sünde ſich ſo ſteigerte. Hier habt ihr nun das offenbare Gericht Gottes vor euch, der mich in ſeinem Zorn und ſeiner Wuth ergriffen hat nicht zur Beſſerung, ſondern zur vollendeten Verdammniß»[4]).

Hierauf wandte ſich zu ihm ein ſehr gelehrter und in der heiligen Schrift lange geübter Mann mit den Worten: «Wir billigen deine Ermahnung nicht ganz. Es gibt nämlich eine zwiefache Gerechtigkeit, eine äußere und eine innere. Die äußere, d. h. die Werkgerechtigkeit, welche die Welt empfiehlt,

1) p. 48.
2) p. 22.
3) p. 24.
4) p. 48. 49.

macht nicht gerecht vor Gott und führt nicht zum Heile, da ja auch Sokrates, Cato und Aristides dieselbe in ausgezeichnetem Grade besaßen, weßwegen sie Lob und Ehre in diesem Leben davon trugen. Die innere Gerechtigkeit aber stammt aus Gott, die uns zum Glauben, zur Hoffnung, zur Liebe durch seine Gnade wiedergebärt, und durch diesen uns frei geschenkten Glauben leben wir und werden gerechtfertigt. Gott rechnet uns um seinetwillen die Sünden nicht zu, obwol wir ohne Sünden hier nicht leben können nach dem Zeugniß der Schrift: So wir sagen, wir haben keine Sünde, so betrügen wir uns selbst. Glückselig aber ist der, welchem Gott die Sünde nicht zurechnet und dessen Uebertretungen bedeckt sind. Da also allein auf dem unverdienten Glauben an das Verdienst Christi unser Vertrauen beruht, so hast du unrecht, uns auf äußere Werke als einen Anker des Heils und der Rechtfertigung zu verweisen.» Gribaldus bemerkte, daß man die Worte des Spiera nicht so streng nehmen müsse, als wolle er die äußere Werkgerechtigkeit der innern Gerechtigkeit gleichstellen. Seine Worte seien bloß gegen den Mißbrauch der Rechtfertigungsgnade gerichtet, gegen einen Glauben, der nicht in der Liebe thätig sei. Hierauf entspann sich ein Gespräch unter beiden über den Zustand Spiera's, besonders darüber, ob er die Sünde zum Tode begangen habe. Jener Gelehrte sprach gründlich und beredt über die Sünde wider den heiligen Geist und die verschiedenen Gestaltungen derselben. Der Unglückliche hörte mit gespannter Aufmerksamkeit zu. Da fragte ihn Vergerius: «Theuerster Spiera! Empfängst du denn aus diesem frommen Gespräch und aus den betrachteten Stellen der heiligen Schrift, in denen du am meisten bewandert bist, nicht mit uns Trost und Erfrischung? Da du selbst die Schrift so beredt erklärst, so können wir dich nicht ganz aufgeben und glauben, daß der h. Geist ganz von dir gewichen sei.» Spiera erwiederte: «Was kann einem verfluchten und verdammten Menschen zum Troste gereichen? Im Gegentheil, was ich nur reden, hören, was ich sehen, schmecken und fühlen mag, das

gereicht mir alles nur zur Verwirrung und Verdammniß»[1]). Einer der Anwesenden fuhr weiter fort, ihn zu ermahnen und zu trösten: «Geliebter Franziskus, lege diese Hartnäckigkeit ab, verbanne aus deinem Geiste eine solche Ueberzeugung, wende einmal auch ein wenig dein Auge von deinen Sünden weg und auf die Verheißungen Gottes hin; blicke auf Christum, der zur Rechten des Vaters sitzt und für dich die zerbrechliche Menschennatur angenommen hat, der sich mit der Knechtsgestalt bekleidete, um dich mit dem königlichen Diadem zu schmücken. Er hat für dich am Kreuze geblutet, deine Sünden getilgt, hat das Gesetz vollkommen erfüllt und hat dir, indem er ein Opfer geworden ist, das göttliche Vaterherz wieder zugewandt. Er hat die Handschrift, die wider uns zeugte, am Kreuze ausgetilgt, hat die höllischen Mächte im Triumphe aufgeführt, hat dich zu einem Kinde Gottes und Erben des ewigen Lebens gemacht. Das Gesetz kann dich nicht mehr anklagen, weil der Fluch des Gesetzes aufgehoben ist; der Tod kann dich nicht verschlingen, denn der Stachel des Todes ist vernichtet. Bedenke, wenn dein Verbrechen auch groß ist, so ist das Verdienst Christi und das Erbarmen Gottes doch noch viel größer. Wo die Sünde mächtig geworden ist, da ist die Gnade doch noch viel mächtiger geworden»[2]).

In dieser Weise führte man ihm allmählig alle Stellen der heiligen Schrift vor welche von dem göttlichen Erbarmen handeln. Aber er gab immer zur Antwort, daß diese Trostsprüche sich bloß auf die Erwählten beziehen, welche, auch nachdem sie gefallen seien, wieder in den Gnadenstand zurückkehren, im Glauben sich aufraffen können und durch dieses Bewußtsein ihrer unentreißbaren Erwählung nicht wenig getröstet werden. Ihm aber seien alle jene Stellen die wüthendste Folter und der ewige Tod[3]). «Christus hat sich allerdings so um mich verdient gemacht, wie du eben anführtest; aber ich

1) p. 49 sqq.
2) p. 110.
3) p. 110.

habe ihn verschmäht und verlassen. Aus der Größe der Wohlthat schließe auf die Größe meiner Sünde, aus der Schmach des zurückgewiesenen Erbarmens auf die Furchtbarkeit der Strafe.» Da bemerkte Einer, die göttlichen Verheißungen seien ja allgemein, jeder gehöre zu den Erwählten, sobald er nur an Christum glaube. Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn dahin gab, auf daß jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe. Paulus sagt: Es ist gewißlich wahr und alles Glaubens werth, das Jesus Christus in die Welt gekommen, um die Sünder selig zu machen, von denen ich der größte bin; und wiederum: Gott will, daß allen Menschen geholfen werde und daß alle zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Darauf Spiera: «Gesunde können freilich solche Vorschläge thun, ich selbst würde sie andern machen, wenn ich gesund wäre. Das ist aber eben der Knoten, das ich nicht glauben kann, weil ich aus der Gnade gefallen bin. Ich möchte es wohl können, ich wünschte Gott zu vertrauen (vellem, cuperem), aber ich kann nicht sagen: ich will, ich wünsche.»[1]. «Ich kann und will jetzt weder das glauben, was die Protestanten, noch was die römische Kirche lehrt. Ich bin wie Kain und Judas, die alle Hoffnung und alles Vertrauen auf das göttliche Erbarmen wegwarfen und verzweifelten. Meine Verwandten und Freunde sind in einem gewaltigen Irrthum, daß sie mich nicht in die Wohnung des Teufels, wohin ich gehöre, schnell wollen abfahren lassen»[2]. «Ich kann nicht glauben, sage ich, ich kann nicht»[3]. «Gott will freilich, daß alle Menschen selig werden, nämlich die, welche nicht gesündigt haben zum Tode (1 Joh. 5, 16.). Wenn du behauptest, der, welcher gefallen sei, könne sich wieder aufrichten, so gilt dieß nur von denjenigen, welche einen Funken vom Glauben zurückbehalten haben, oder welche so fallen, daß sie noch besserungsfähig bleiben durch

1) p. 117.
2) p. 5.
3) p. 9.

die Gnade. Diese haben noch Hoffnung auf Vergebung, nicht aber die, welche den Glauben völlig von sich gestoßen und die Wohlthat Gottes verschmäht haben. Der Gerechte fällt täglich sieben Mal und erhebt sich immer wieder, nämlich wenn er so fällt, daß er einen, wenn auch nur schwachen Funken vom Glauben und einen Zunder des heiligen Geistes der Gnade zurückbehält, sich also nicht völlig von ihm abwendet und ihn nicht verachtet. Gegen mich aber hat sich alles im Himmel und unter dem Himmel verschworen, der Himmel, die Elemente, die Welt, Gott, die Engel, die Menschen, die Teufel»[1]). Oft rief er in unendlichem Schmerze aus: «Es ist schrecklich, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen!» «Wenn ihr übrigens», fuhr er weiter fort, «Stellen der heil. Schrift anführet, so bedenket doch auch die entgegengesetzten Stellen, die eben so wahr sind. Glaubet ihr denn, daß das Wort Christi: Wer mich verläugnet, den will ich auch verläugnen vor meinem himmlischen Vater (Matth. 10, 33.) weniger Kraft und Gültigkeit habe? Sehet ihr nicht, daß gerade diese und nur diese Stelle auf mich paßt? Und was glaubet ihr, daß demjenigen geschehen wird, den Christus verläuguet, da ihr doch alle überzeugt seid, daß in keinem andern, als Christi Namen Heil und Leben zu hoffen und zu finden ist? Was fanget ihr denn an mit den Stellen Hebr. 6. und 10.? Haltet ihr denn diese nicht auch für göttlich eingegeben, daß diejenigen, welche in einen so entsetzlichen Frevel verfallen sind, wie ich, nichts anders, als das strenge und gerechte Gericht Gottes zu erwarten haben, daß es für solche Menschen, wie ich bin, kein Opfer für ihre Sünden mehr gibt, keine Buße mehr möglich ist? Von mir spricht Paulus, von mir schreibt auch Petrus in seinem Briefe: Es wäre ihnen besser, daß sie den Weg der Gerechtigkeit nicht erkannt hätten, denn daß sie ihn erkennen und sich kehren von dem heiligen Gebot, das ihnen gegeben ist. (2 Petr. 2, 21.)»[2]). «Das ist eben die Sache, daß ich

1) p. 111.

2) p. 91 sq.

nicht mehr glauben und hoffen kann. Nach dem ersten Widerruf in Venedig hätte ich es noch gekonnt. Aber als ich den Widerruf in Cittadella wiederholte, als ich, während der Geist mir fortwährend sagte: «Schreibe nicht, versiegle nicht!» gegen seine deutliche Stimme meine Handschrift unterzeichnete und versiegelte, da fühlte ich meinem Willen und auch meinem Körper eine Wunde beigebracht, so daß ich nun nicht mehr glauben und das Leben erhalten kann. Und siehe, sagte er, indem er die gefalteten Hände in die Höhe hob und sich von seinem Lager aufrichtete, ich bin ein starker, kräftiger Mann, und doch werde ich allmählig aufgezehrt und diese meine Verwandten wollen mich wider meinen Willen im Leben zurückbehalten. Aber endlich muß der göttliche Wille ausgeführt werden, daß ich elendiglich untergehe, wie ich es verdient habe. Freuet euch, ihr Gerechten im Herrn und frohlocket ihr Gerechten. Selig der, welcher durch den Umgang mit Gott ein weiches und sanftes Herz hat»[1]). Man führte öfter das Beispiel Davids an. Spiera behauptete aber: «David war immer erwählt und Gott angenehm und obwol er schwer gefallen ist, so wich doch nie der Geist Gottes völlig von ihm, vielmehr hat er ja Gott, daß er ihn nicht von seinem Angesicht verwerfen und den heiligen Geist nicht von ihm nehmen möchte. Ich aber bin in einem ganz andern Fall, ich bin weder auserwählt, noch Gott angenehm, sondern war immer verworfen und verdammt; auch kann ich nicht beten: Nimm deinen heiligen Geist nicht von mir, denn er ist ganz von mir genommen und wird mir nie wieder gegeben werden. Ich weiß, daß Gott auch leiblich Todte erweckt und die, welche in die Unterwelt, d. h. ins Grab geführt wurden, wieder ins Leben ruft, wie Christus den Lazarus erweckt und von den Todten heraufgeführt hat. Aber mir, dem zum ewigen Tode Verdammten, kann keine Hoffnung zur Rückkehr übrig sein»[2]). Ebenso wenig konnte ihm das angeführte Beispiel des Petrus, der ja seinen Herrn

1) p. 13.
2) p. 52.

auch verläugnet habe, Trost geben. Dieses verspottete er höhnisch [1]). «Mein Fall ist ein ganz außerordentlicher und findet seines Gleichen nicht. Petrus empfing nicht deßwegen Vergebung, weil er weinte, sondern weil Christus auf ihn blickte, und dieser Blick machte es ihm möglich, zu bereuen und zu weinen. Auf mich aber blickt Christus nur als strafender Richter, er will mich nicht erweichen, mir nicht vergeben. Und ihr seht, ich weine nicht; keine Rührung kommt mich an; ich weiß, daß ich ein Verworfener bin, kein Trostgrund findet Raum in meiner Seele, sondern nur Qual und Marter.» Und abermals schrie er auf: «Schrecklich ist es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen!» so daß die Anwesenden zusammenschauerten [2]). «Ich weiß es sehr gut, welche Ruhe und ungestörte Stille der Seele diejenigen haben können, welche die unumstößlichen Verheißungen Christi einmal erfaßt haben und fortwährend darin leben und weben. Um diese zu befestigen, bin ich vor aller Augen als Beispiel hingestellt, damit sie durch meinen Untergang lernen, wie gefährlich es sei, Christum zu verläugnen. Der schlüpfrige Ort, der Abgrund ist nicht fern, wenn einer nicht auf festen sichern Füßen steht. Weil Gott solche auffallende Strafexempel selten aufstellt, obwol es der Verworfenen unzählige gibt — nur daß sie oft in diesem Leben reich, angesehn und glücklich sind, wie der reiche Mann Luc. 16. —; so muß man um so mehr darauf achten und es zu Herzen nehmen. Ich kann über dieses göttliche Gericht mich eigentlich nicht beschweren, denn es gibt keine Strafe, die der Unermeßlichkeit meines Frevels angemessen wäre. Auch die Verdammten müssen zur Verherrlichung Gottes, seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit, seiner unendlichen Majestät dienen. So hat auch Judas durch das Bekenntniß seines Verbrechens und durch sein verzweifeltes Ende ein schlagendes Zeugniß von der Gerechtigkeit und Unschuld Christi abgelegt. Wie Gott einerseits durch solche

1) p. 114.

2) p. 5 sq.

Beispiele abschreckt, so lockt er die Menschen auch wieder durch allerlei Gaben der Natur und des Geistes, durch eine gleichsam eingepflanzte Frömmigkeit, durch wunderbare Führungen, durch Vorhaltung großer Belohnungen. Das beachten aber die Menschen gewöhnlich nicht, ja manche sind so frech zu behaupten, alle jene Gnadenzeichen seien Wirkungen der menschlichen Kraft»[1]).

Nach so eindringenden Ermahnungen fühlten sich die Zuhörer immer wieder von neuem aufgefordert, an ihm zu arbeiten, weil sie darin anfänglich einen Beweis fanden, daß das Gute in ihm noch nicht ganz erloschen sei. Der Bischof Vergerius beschwor ihn im Namen Gottes, bei seinen Kindern, seiner Gattin, seinen Freunden, doch ja Muth und Vertrauen zu der überschwenglichen Gnade Gottes in Christo zu fassen. Spiera wurde unwillig, weil er dieß schon oft widerlegt habe und sagte: «Du scheinst zu glauben, daß ich diese Verstocktheit und Hartnäckigkeit freiwillig nähre und mein Elend für Freude halte. Höret also meine Ansicht. Wenn ich auch nur den geringsten Funken der Hoffnung empfangen, nur des geringsten Trostes durch Gottes Gnade genießen könnte, so wäre ich bereit, tausend, zehntausend, ja zwanzigtausend Jahre unter den Verdammten zu weilen und ihre ärgsten Qualen zu dulden, unter dieser Bedingung würde ich sie freudig und heiter auf mich nehmen. Denn wenn auch diese Zeit der Qual sehr lange ist, so würde doch schon die Erwartung ihres Endes trösten und die Bitterkeit bedeutend mildern. Aber jetzt kann ich ein Ende meiner hölliſchen Pein nicht hoffen. Denn keine Ewigkeit wird das Feuer der Unterwelt auslöschen, wenn Gott einmal das Verdammungsurtheil ausgesprochen hat. Ihr sehet mich jetzt lebend unter euch und doch zugleich in dem untersten Abgrund der Hölle und den ewigen Strafen der Verworfenen verfallen»[2]). Dabei führte er wieder die Stellen Matth. 10, 33. 12, 32. Hebr. 6, 4—6. 10,

1) p. 89.

2) p. 91. 113.

26—29. und 2 Petr. 2, 21. an. Wollte man seinen Zustand und seine Behauptung, zu den Verworfenen zu gehören, die Sünde wider den h. Geist begangen zu haben, für Selbsttäuschung erklären, oder ihm mit Vernunftgründen beikommen, so verbiß er höhnisch die Zähne, berief sich auf seine innere, unumstößliche Gewißheit und sagte: «Ich erkannte Gott den Vater nicht nur in der Schöpfung, sondern auch in der Wiedergeburt. Ich erkannte ihn nämlich durch seinen lieben Sohn, den Urheber unseres Heils, ich konnte ihn anrufen und von ihm Vergebung der Sünden hoffen. Ich fühlte seine Süßigkeit im Herzen, seinen Frieden, seinen Trost. Nun aber fühle ich von allem das Gegentheil. Ich kann Gott erkennen, aber nicht als Vater, sondern nur als Feind. Was fraget ihr? Mein Geist geht sogar mit dem Gedanken um, sich über Gott zu erheben: so sehr haßt er ihn und empört sich gegen ihn. Von Hoffnung, von Vertrauen auf Sündenvergebung ist keine Spur mehr in mir vorhanden, bloß Furcht und Verwirrung ist mein Loos»[1]). «Wie die Auserwählten den Geist in sich fühlen, der ihrem Geiste Zeugniß gibt, daß sie Kinder Gottes sind (Röm. 8.), so fühlen die Verdammten schon hier den Wurm, der nicht stirbt und das Feuer, das nicht erlischt. Daher fühle ich im Gewissen, im Geiste, im Herzen, daß ich der himmlischen Gaben beraubt bin, daß es um mich geschehen ist; denn Gott straft die Verdammten so, daß er ihnen das geistige Auge nimmt und ihr Herz verhärtet, während er die Auserwählten mit körperlichen Strafen züchtigt, um sie wie Gold zu reinigen und zu läutern»[2]).

Sein Neffe ließ ihn einmal hart an, als er sich weigerte, zu essen, und gab ihm Verstellung und Wahnsinn Schuld. Hierauf antwortete er mit Ruhe: «Ich kann dich nicht hindern, mein Unglück so zu deuten. Ich weiß gewiß, daß ich nicht nur der Darsteller dieser Tragödie bin, etwa

1) p. 21 sq.

2) p. 23.

wie Roscius die Rolle des Atreus übernahm, sondern auch ihr Inhalt und Gegenstand. Wollte Gott, es wäre Wahnsinn, wahrer oder verstellter! Heuchelte ich eine Krankheit, so würde ich sie mir vom Halse schaffen; wäre es wirklicher Wahnsinn, so hätte ich Hoffnung, daß es anders würde. Leider weiß ich, daß es nicht so ist, daß ich ein Gefäß der ewigen göttlichen Wuth bin. Du aber, der du mit einer so schrecklichen Sache spielst und mich der Lüge zu beschuldigen wagst, solltest durch mein entsetzliches Beispiel dich erschüttern und Gottesfurcht lehren lassen. Wenn ich dennoch, was du mir vorwirfst, aus einem Wüthenden ein Verrückter, aus einem Weisen ein Narr geworden wäre, so wäre dieß nur eine Strafe für meine Sünde»[1]). Darauf bemerkte er, wie es dem Fleische angeboren sei, verkehrt über die Thaten Gottes zu urtheilen und tadelte den Philosophen Peretus, der vor zwanzig Jahren ein Buch voll ketzerischer Sätze geschrieben habe, in welchem er alle Wunder Christi aus natürlichen Ursachen ableitete. Er schloß mit den Worten: «Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geiste Gottes»[2]).

In einem ruhigeren Augenblick fragte man ihn nach seiner Ansicht über die Psychopannychie. Er hielt es für Schriftlehre, daß die Seelen der Auserwählten gleich nach dem Tode zu dem Herrn kommen und nicht mit dem begrabenen Körper schlafen, Luc. 23, 43. Phil. 1, 23.[3]). «Sie kommen gleich in das ewige Leben, welches ich Unglückseliger nicht erlangen kann», setzte er seufzend hinzu[4]). Oefter ermahnte er noch mit eindringendem Ernste, den Beruf und die Erwählung fest zu machen, zu wachen und zu beten, weil der Teufel wie ein brüllender Löwe umhergehe und suche, welchen er verschlinge, zu einem reinen, unbefleckten Leben, zu einem Glauben, der da nicht ruhe und raste. Aber so oft man wieder ihn zu ermuntern und zu trösten suchte, so oft verdrehte er die Lehre

1) p. 118 sq.
2) p. 110.
3) p. 53.
4) p. 30.

der heiligen Schrift von der Gnadenwahl und beklagte den Unverstand, der keinen Unterschied zwischen Erwählten und Verworfenen zu machen wisse. «Es kommt dabei», sagte er [1]), «nicht immer auf die Größe und Menge der Sünden an. Denn viele, die mit mehr Sünden befleckt waren, haben gehofft und Barmherzigkeit gefunden, weil sie zu den Auserwählten gehörten. Wer zu diesen gehört, der wird selig und bis ans Ende bewahrt, selbst wenn er einst mit einer ganzen Masse von Sünden befleckt war; diese werden ihm gar nicht zugerechnet. Und im Gegentheil, wenn einer einmal zu den Verdammten gehört, so wird er mit Nothwendigkeit verdammt, auch wenn er viel weniger Sünden begangen hat. Es kommt also gar nicht darauf an, ob es viele oder wenige Sünden sind, weil wir weder auf das Blut Christi noch auf das Erbarmen Gottes irgend einen Anspruch zu machen haben.»

Einmal las man ihm die Leidensgeschichte Christi vor. Als der Vorleser zur Kreuzigung kam, bemerkte Spiera: «Darüber mögen die Auserwählten sich freuen, wenn sie eine so fröhliche Botschaft hören; uns aber, den von Gott Verstoßenen, ist sie nur eine Pein und Marter, weil wir jenes Opfer, jenen Tod Christi verläugnet, verworfen und verachtet haben» [2]). Dabei brüllte er, wie ein Löwe, wälzte sich kochend vor Wuth in seinem Bette und beschwor die Anwesenden, nicht weiter zu lesen. Da sagte Einer leise: Der ist besessen, da er gegen Christi Leidensgeschichte sich mit solchem Abscheu gebärdet. Spiera, der dieß gehört hatte, erwiederte: «Könnet ihr denn noch zweifeln? Eine ganze Schaar von Teufeln habe ich in mir, die mich besitzen und bewohnen als ihr völliges Eigenthum, und zwar mit Recht, denn ich bin ein Verworfener, weil ich Christum verläugnet habe» [3]).

Vergerius drang in ihn, das Vater Unser zu beten, sie wollten alle mit einstimmen. Darauf gab er zur Antwort:

1) p. 8.
2) p. 6.
3) p. 7.

«Ich glaube alles, was ihr saget, die Teufel glauben's auch und zittern. Aber das hilft mir nichts. Meine Sünde ist eine Sünde zum Tode. Ich möchte allerdings Gottes Gnade und Barmherzigkeit erlangen, aber es ist mir alle Möglichkeit, zu glauben, entrissen. Auf Petrus hat der Herr geblickt, auf mich aber nicht; er war auserwählt, ich bin verworfen. Mit der Zunge werde ich zu Gott beten, und was ihr wollt, leicht hersagen: aber mein Herz ist voll Haß, Fluch und Lästerung. Ich glaube und fühle, daß Gott mein grausamer Feind ist»[1]). Während dessen flog ihm eine Fliege ins Gesicht, wobei er nach einer alten Deutung des Namens Beelzebul äußerte: «Siehe da fliegt Beelzebul zum Mahle; die Fliegen sind dienstbare Geschöpfe des bösen Geistes und sammeln sich daher gerne um mich. Bald werdet ihr mein Ende sehen zum Beispiel vieler, damit das Gericht und die Gerechtigkeit Gottes an mir offenbar werde»[2]). Hierauf legte er sich auf die andere Seite. Vergerius bat ihn, doch sein Antlitz ihnen wieder zuzuwenden und gemeinschaftlich mit ihnen das Gebet des Herrn zu sprechen. Er that es in seiner Muttersprache mit einem Ernst und einer Andacht, daß alle staunten; bemerkte aber nachher, er habe bloß mit der Zunge gebetet, sein Herz sei himmelweit davon entfernt, und darum diene das Gebet nur dazu, seine Verhärtung und seine Strafe zu vermehren; ihre Arbeit und Mühe sei ganz vergeblich[3]). Ein andermal betete er es lateinisch. Nach den Worten: Unser Vater, der du bist im Himmel, weinte er und mußte inne halten. Die Anwesenden sagten: So ist es recht, wenn du auch Schmerz fühlst und weinst. «Ich weine,» antwortete er, «über mein Elend, weil ich mich von Gott verlassen fühle und sehe, daß ich nicht mehr wie früher, meinen Geist mit diesem Gebete vereinigen kann.» Dann fuhr er weiter fort. Als er an die Bitte kam: Zu uns komme dein Reich, sagte er mit Thränen: «Mach, daß

1) p. 41.
2) p. 41.
3) p. 42.

ich selbst auch in diesem Reiche sei und schließe mich ja nicht aus!» Nach der Bitte um das tägliche Brot setzte er hinzu: «Ich habe mehr als genug, um diesen Leib zu nähren; aber ich flehe zu dir um das Brot deiner Gnade, ohne welche ich mich vernichtet fühle, deßwegen bin ich in solchem grauenvollen Zustande. Als er gesprochen hatte: Führe uns nicht in Versuchung! bat er in sehr traurigem Tone: «Ich bin in die Versuchung geführt, hilf mir heraus! Der Feind hat mich besiegt, gib, daß ich ihn wieder besiege, wie es in dem Verse heißt: Victorem a victo superari saepe videmus.» Nach beendigtem Gebete sagte man ihm: Niemand kann Jesum einen Herrn heißen ohne durch den h. Geist, er habe also diesen Geist, weil er so bewegt und innig Gott anrufen könne. Aber auch hierauf erwiderte er: «Ich fühle, daß ich ihn zu meinem Gerichte anrufe. Die Erkenntniß ist mir übrig geblieben, daß ich Gott mit dem Munde anbeten kann, aber nur zur Vermehrung meiner Strafe. Denn ich habe euch schon oft genug gesagt, daß mein Fall ein ganz neuer und unerhörter sei.» Dabei rief er wieder aus: «Es ist schrecklich, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen!» Man suchte ihm begreiflich zu machen, daß selbst Judas, wenn er noch länger am Leben geblieben und zu Christo zurückgekehrt wäre, von Gott Vergebung erlangt hätte, obwol er jenen frevelhaften Verrath an Christus beging, von dem er genährt und geehrt wurde. Darauf Spiera: «Christus hat auch mich genährt und geehrt und mein Verrath an Christus ist nicht geringer als der des Judas. Denn mit Christo gelebt zu haben, während er in der Schwachheit des Fleisches war, ist nicht mehr, als mit ihm im Geiste zu leben, ihn durch den h. Geist zu erkennen. Uebrigens glaube ich nicht, daß Judas wieder hätte Buße thun können; denn es war ihm die Fähigkeit der Buße entrissen und ebenso ist es bei mir»[1]).

Der Priester Bernhard Scardoneus machte einen Versuch mit dem Exorcismus und brachte ein Buch mit

1) p. 15 sqq.

den nöthigen Schwurformeln herbei. Aber Spiera schüttelte den Kopf und sagte: «Ich bin zwar überzeugt, daß mich Gott in die Gewalt der bösen Geister gegeben hat, die ich auch in der That rings um mich fühle, aber diese Dämonen gehören nicht zu denjenigen, welche durch Litaneien und drei Psalmen vertrieben werden können.» Nichts destoweniger begann der Geistliche seine Ceremonieen und beschwor die Dämonen, auf den Mund des vermeintlichen Besessenen zu kommen und Rede und Antwort zu stehen. Spiera seufzte und gab seine Verachtung kund. Zu einem vernünftigeren Mittel griff der Bischof. «Mein Bruder,» sagte er, «Gott hat in Wort und Sacrament eine heilsame Kraft gelegt. Schon viele Tage hindurch haben wir dich durch das Evangelium und die göttlichen Verheißungen zu trösten gesucht, aber vergeblich; nun wollen wir zum andern Gnadenmittel greifen, das die wirksamste Arznei für unsre Seele ist.» Spiera weigerte sich: «Wen die Verheißungen nichts angehen, für den sind auch die Sacramente nicht. Das heil. Abendmahl ward um der Gläubigen willen eingesetzt. Diese empfangen Christum durch den Genuß des Abendmahls. Wer aber den Glauben nicht hat, der empfängt Christum sicherlich nicht. Etwa vor einem Monat habe ich gezwungen das Abendmahl genossen, aber nicht recht daran gethan: denn ich empfing es zu meinem Gericht und Verdammniß, weil ich den Glauben nicht hatte. Genieße ja Niemand dieses Sacrament, ohne den Glauben zu haben! Denn wer es ohne Glauben genießt, genießt es unwürdig und isset und trinket sich selber das Gericht,» 1 Kor. 11, 29. [1]).

So verschmähte er Wort und Sacrament, wies standhaft jeden Trostgrund zurück und seine stets schlagfertige Rede wußte immer wieder in den verschiedensten Wendungen und Formen, klar und kräftig zu beweisen, daß alles, was den Gläubigen zum Troste gereiche, ihm zur Verdammniß ausschlage. Nie hat wohl ein Unglücklicher auf einen solchen Beweis so viel Scharfsinn und Rednergabe verwandt. Selbst seine klare

1) p. 14 sq.

Erkenntniß, behauptete er, sei nur Andern zur Warnung und ihm selbst zur Vermehrung seiner Qual gelassen. Denn je mehr er sich an das erinnere, was er gehabt habe, und je mehr er von den verlornen Gütern spreche und sprechen höre, desto tiefer und stärker sei seine Qual. Das Wort Gottes sei ihm ein Geruch des Todes zum Tode; so oft er es höre, bringe es ihm Pein und Verzweiflung. Dabei rief er aus: «O ich Unglücklicher!» und richtete abermals an die Anwesenden in rührend weichem Tone und unter vielen Thränen eine ernste Ermahnung: «O meine Brüder, gebet wol Acht und merket auf! Schätzet Gottes Wort höher, als ich gethan habe, lernets an meinem Falle und seid auf eurer Hut! Haltet euch ja nicht schon deßhalb für Christen, weil ihr etwas vom Evangelium verstehet; mißbrauchet es ja nicht zur Freiheit des Fleisches; machet, daß euer Leben dem christlichen Bekenntniß entspreche. Seid standhaft und stark, das Evangelium zu vertheidigen und zu bekennen und dieses Bekenntniß, wenn es nöthig ist, selbst mit dem Tode zu versiegeln. Ihr wisset, was Christus selbst gesprochen hat: Wer Vater oder Mutter, Brüder oder Schwestern, Söhne oder Töchter, Verwandte, Häuser, Aecker, Weinberge oder überhaupt ein irdisches Gut mehr liebt, als mich, der ist mein nicht werth (Matth. 10, 37.). Und was sagt Petrus? Thut desto mehr Fleiß, ihr Brüder, euren Beruf und Erwählung fest zu machen (2 Petr. 1, 10.). Obwol ich in der Qual bin, so will ich es doch machen, wie jener Schwelger, (Luc. 16, 27.), welcher in den Abgrund der Hölle verstoßen, dennoch um seine Brüder besorgt war und den Vater Abraham beschwor, sie an ihre Umkehr erinnern zu lassen, damit sie nicht auch an diesen Ort der Qual kommen. Lasset, meine Freunde, die Briefe Petri nie aus den Händen! Sie sind vor dem Genusse wie frische Eier, aber genossen schmecken sie wie Zuckerbirnen und andere wohlriechende Speisen. Ich gestehe, es sind darin einige dunkle Stellen, aber doch nur wenige. Denn Christus hat dem Petrus die Schlüssel des Himmelreichs zu geben ver-

sprochen, d. h. die Schlüssel des h. Geistes, um die Abgründe und Geheimnisse des göttlichen Rathschlusses aufzuschließen, die andern verschlossen sind»[1]). Ein andermal: «Brüder, haltet es ja für keine so leichte Sache, ein christliches Leben zu führen. Leget den weit verbreiteten Irrthum ab, der es für hinreichend hält, wenn einer mit dem Wasser der Taufe begossen sei, die heil. Schriften gelesen und einige Elemente der Religion beobachtet habe und Christum mit dem Munde bekenne. Der Christ muß fest, stark und unbesiegbar sein, muß in dem Wandel seinen Glauben ausprägen und die himmlische Wahrheit bis zum letzten Athemzuge festhalten. Wer dieß nicht leistet, der ist auch kein Christ. Ich habe einst auch die Hoffnung gehegt, daß Gott um seines Sohnes willen uns die Sünden vergebe; aber mein Lebenswandel stimmte mit meinem Bekenntnisse gar nicht überein, denn auch, nachdem ich das Evangelium erkannt hatte, beging ich mit Wissen und Willen viele und entsetzliche Frevel. Glaubet ja nicht, es gebe bloß Eine Art, Christum zu verläugnen, nämlich wenn wir, vor Fürsten und Priester geführt, die rechte Lehre verdammen, worin meine Schuld besteht. Wenn du in Gegenwart deiner Freunde verhehlst, daß du Christum angenommen hast, wenn du dich ihrem weltlichen Umgange zugesellst, so hast du Christum verläugnet. Wenn du irgend einem Gegenstande götzendienerisch anhängst, so hast du Christum verläugnet. Wenn dein Lebenswandel nicht die neue Geburt eines Kindes Gottes abspiegelt, so hast du Christum verläugnet»[2]).

Trotz dieser rührenden Ermahnungen ging es mit ihm nach seiner eigenen Versicherung immer schlimmer[3]); er befinde sich, sagte er, in einem traurigeren Zustande, als wenn er, vom Körper befreit, mit Kain, Judas und den andern Verdammten zusammen wäre, weßwegen er den Tod bei weitem diesem Jammerleben im

1) p. 28 sqq.
2) p. 116 sq.
3) p. 42.

Leibe vorzöge. Dann erzählte er unter Thränen gräßliche Gesichte, daß nämlich fortwährend böse Geister in sein Schlafgemach, ja sogar in sein Bette kommen, Geräusch und Tumult erregen, ihm Schauder einflößen, Nadeln unter sein Kopfkissen legen, und dieß sei keine falsche krankhafte Einbildung, sondern eben so wahr, als seine Zuhörer leben, und mit ihm sprechen»[1]). «Eure Mühe ist ganz vergeblich», schrie er. «Was soll ich hoffen, was soll ich glauben, woran soll ich mich aufrichten? Gott hat mich des Glaubens beraubt. Zeiget mir ein Heilmittel, das mir Ruhe verschaffe, nennt mir einen Hafen, auf den ich lossteuern könnte. Ihr haltet mir Gottes Barmherzigkeit vor: aber Gott hat mich verworfen. Ihr verweiset mich auf die Gnade und den versöhnenden Tod Jesu Christi: aber ich habe Christum verläugnet. Ihr befehlet mir zu glauben: ich kann nicht. Ich bin für einen Feind erklärt, ihr saget nichts, das mich trösten könnte; eure Predigt ist mir eine verdammende Gesetzespredigt; ich bin gar nicht der, wofür ihr mich gerne halten wollt; ich kann nicht, ich kann nicht euren Lehren gehorchen. Deßwegen eben werde ich auf dem Meere der Verzweiflung umhergetrieben. Wer kann sehnlicher meine Rettung wünschen als ich selbst»[2])? «Auch nur ein Fünkchen Glauben wieder zu fassen, ist mir eben so unmöglich, als man mit einer Muschel das Meer ausschöpfen, oder mit einem Schlucke austrinken, oder als man mit einem Hirskorn den ganzen Erdkreis erfüllen kann. Ich weiß es auf's Gewissesste, daß noch kein Sterblicher in seinem Leben den Haß, den Zorn, den Unwillen des gerechten Gottes so sehr an sich erfahren hat, als ich selbst. Ich wollte lieber an der Stelle jedes Verdammten sein»[3]).

Das Beten wollte auch nicht mehr gehen, er war eher zum Fluchen und zum Lästern aufgelegt[4]). Kein Schlaf

1) p. 43.
2) p. 109.
3) p. 45 sq. 54.
4) p. 54.

kam in seine Augen, verzehrt und vertrocknet lag er in seinem Bette. Seine Freunde gaben nun selbst alle Hoffnung auf und beschränkten sich fortan auf die Fürbitte für den Unglücklichen.

Unter diesen Umständen beschlossen die Seinigen, ihn in seine Vaterstadt zurückzubringen. Als Vergerius, Gribaldus und Cölius von ihm Abschied nahmen, sagte er: «Mit all meiner Verzweiflung und wenn gleich den Verworfenen und Verdammten Alles zum Schaden ausschlägt, danke ich euch doch für eure Bemühung. Gott segne euch mit jeglichem Gute!» Als sie ihn baten, von Cittadella aus durch seine Söhne Nachricht geben zu lassen, so versprach er es. «Aber es wird,» versicherte er, «nichts Gutes, sondern etwas ganz Schreckliches, Ungeheures zu berichten sein» [1]). Damit schien er nach vorangegangenen öftern Andeutungen sagen zu wollen, daß er in sichtbarer Erscheinung zur Hölle abfahren werde. Als er auf den Wagen gebracht wurde, gewahrte er mit gräßlichem und scheuem Blicke sich umsehend an der Treppe ein Messer. Mit der größten Schnelligkeit ergriff er es, um sich zu durchbohren. Aber seine Söhne entwanden es ihm noch zu gehöriger Zeit [2]). «Ach, daß ich doch über Gott wäre!» rief er aus; «denn ich weiß, daß ich kein Erbarmen bei ihm finde.» Wenige Tage nach seiner Ankunft in Cittadella im November 1548 starb er, wie man sagte, im Zustande der Verstockung und des bittersten Hasses gegen Gott [3]). Die näheren Umstände seines Todes aber blieben den Berichterstattern unbekannt.

Es ist schwer, den Zustand dieses Unglücklichen psychologisch zu enträthseln, schon weil er in seiner Art gewiß einzig ist. Von Verstellung, Wahnsinn, oder auch von Selbsttäuschung kann hier nach genauerer Erwägung der einzelnen Umstände nicht die Rede sein. Die erstere wäre ganz zwecklos; gegen Wahnsinn spricht die durchgängige Klarheit, Umsicht

1) p. 30.
2) p. 55.
3) p. 124.

und Besonnenheit, welche Spiera trotz seiner Verzweiflung doch nach allen Seiten hin an den Tag legt. Gegen die Annahme einer Selbsttäuschung kann man außer dem schon Bemerkten noch die Furchtbarkeit seines Verbrechens geltend machen, welchem gegenüber die darauf erfolgte Strafe nicht als eine ungerechte Uebertreibung, vielmehr als eine nothwendige Folge angesehen werden muß, sobald man einerseits bedenkt, welche ungewöhnlich reiche Gnadenerfahrungen der Verläugnung Christi bei Spiera vorangegangen waren, und wenn man andererseits den biblischen Stellen Matth. 10, 33. 12, 32. Hebr. 6, 4—6. 10, 26—29. 2 Petri 1, 21., die er selbst, und gewiß nicht ganz mit Unrecht auf sich anwendet, ihr volles Recht widerfahren läßt. Damit ist aber nicht gesagt, daß jene drei Momente gar nicht mitgewirkt haben. Ganz verkehrt wäre die Ableitung jener Verzweiflung aus einer physischen Krankheit. Der ganze Verlauf der Geschichte zeigt ja all zu deutlich, daß vielmehr sein krankhafter körperlicher Zustand und sein früher Tod selbst die Folge seiner inneren Zerrüttung war. Dem besonnenen und unbefangenen theologischen Forscher bleiben daher nur folgende zwei Annahmen übrig. Sieht man hauptsächlich auf die Reue, auf das Schuldgefühl, das sich bei Spiera zeigt, ferner auf die eindringenden Ermahnungen, die er den Umstehenden ertheilte, so möchte man geneigt sein, ihn eher für einen reuigen Abadonna, als für einen schäumenden Teufel zu erklären und ihn somit von der letzten satanischen Spitze des Bösen, der Lästerung des h. Geistes loszusprechen. Sein trauriger Zustand wäre dann als natürliche Folge seiner Verläugnung der Wahrheit, aber zugleich auch als das noch einzig mögliche Rettungsmittel der Gnade anzusehen, welche ihn hier schon die Hölle schmecken ließ, um ihn dadurch vor dem Aeußersten zu bewahren. Diese Ansicht sagt immerhin der Bescheidenheit und Schonung, welche dem Christen auch im Urtheile über die verworfensten Sünder geziemt, am meisten zu, und nach demjenigen, was wir im letzten Abschnitt des zweiten Theils unserer Abhand-

lung bemerkt haben, müssen wir uns auch für dieselbe entscheiden.

Indessen dürfen wir doch auch nicht übergehen, was für die Calvinisten, welche die strengere Ansicht vorzogen, gesagt werden kann. Dieß mag zugleich als eine Ergänzung desjenigen Abschnittes angesehen werden, welcher über den psychologischen Zustand des Geisteslästerers und der Verdammten handelt. (S. 97 ff.).

Die bloße Reue kann an und für sich noch gar nichts für die mildere Ansicht beweisen. Die Buße ist allerdings der Weg, der nothwendig zur Wiedergeburt führt, ja bereits ihr Anfang ist. Sie ist das Mißfallen an der Sünde und fällt im N. T. mit der Sinnesänderung ganz zusammen. Die reformirte Kirche hat daher auch ganz recht, wenn sie behauptet, daß die Buße sich erst im Glauben vollende. Im andern Falle wäre sie ein rein subjectiver, selbstgemachter und unevangelischer Zustand, der die Gnade schmälern würde und daher auch nicht zu ihr führen könnte. Wahre, fruchtbringende Reue über seine Sünden kann nur derjenige empfinden, welcher ihre Größe und ihre Schuld im Lichte des Glaubens an denjenigen eingesehen hat, der, um dieselbe aufzuheben, die Gestalt des sündigen Fleisches annehmen und sein heiliges Leben am Kreuze verbluten mußte. Von dieser wahren Reue, welche allein den Namen Buße verdient, ist aber jene glaubens- und hoffnungslose Reue, wie wir sie bei Spiera finden, sehr wol zu unterscheiden. Von dieser gilt, was Göthe im Faust sagt:

Die Botschaft hör' ich wol,
Allein mir fehlt der Glaube.
Zu jenen Sphären wag' ich nicht zu streben,
Woher die holde Nachricht tönt.

Diese fruchtlose Reue der Verzweiflung kann und muß man den Verdammten zuschreiben, sie ist es nämlich gerade, welche ihre Unseligkeit ausmacht. Sie war es, die schon dem Kain das Geständniß abnöthigte: meine Sünde ist zu groß, als daß sie mir vergeben werden könnte. Ohne sie ließe sich bei Judas die Zurückgabe

des Blutgeldes, das Gefühl, unschuldiges Blut verrathen zu haben, und sein Selbstmord nicht erklären. Sie ist die letzte schreckliche Strafe des Beharrens in der Sünde; sie ist die nie versiegende Quelle der Qualen der Verdammten. Diese Reue ist daher auch nicht zu verwechseln mit der contritio cordis, jenem nächtlichen Uebergang zum Morgenroth des Glaubens und Friedens; es ist überhaupt nicht sowol die Reue über die Sünde selbst, denn diese hat immer ein ethisches Moment, sondern das Zusammmenschaudern vor den eigetretenen Folgen der Sünde, jene weltliche Traurigkeit, die den Tod wirkt 2 Kor. 7, 10. Sie fällt somit zusammen mit den Gewissensbissen. Wenn wir diesen leicht mißverständlichen Ausdruck Reue wählen, so thun wir es in Ermangelung eines entsprechenderen und mit Anschließung an Matth. 27, 3., wo von Judas das μεταμεληθείς gesetzt ist, das Luther auch durch: «es gereute ihn» übersetzt hat. Was aber jene eindringlichen Ermahnungen betrifft, so führt uns die heilige Schrift ein ganz ähnliches Beispiel vor. — Der reiche Mann bittet den Abraham, einen Todten zu seinen Brüdern zu senden, damit sie nicht auch an den Ort der Qual kommen Luc. 16, 27.[1]), und doch ist zwischen beiden eine unübersteigliche Kluft befestigt. Zu dem muß man nicht vergessen, daß bei Spiera neben den Ermahnungen eine völlige Glaubens- und Hoffnungslosigkeit, neben dem Gefühle der eigenen Schuld jene gottlose Verdrehung der Prädestinationslehre und ein glühender Haß gegen Gott und gegen das Heilige herging, daß er Wort und Sakrament trotzig von sich stieß, und sein Zustand sich immer mehr verschlimmerte. Vergerius, obwol er eingesteht, noch nie so eindringliche Ermahnungen, wie aus dem Munde dieses Unglücklichen gehört zu haben[2]), gab ihn doch für verloren, und erklärte ihn für einen hominem extra omnem spem positum, qui tamen optet ad

1) Vgl. die Predigt von Strauß von dem reichen Manne. Berlin 1831. bei Martius. S. 14 f.

2) p. 137.

Deum posse redire, nec possit, für ein spectaculum rarum atque horrendum [1]).

Jedenfalls werden wir, obgleich wir trotz dieſer Gründe bei der milderen Anſicht beharren, den Berichterſtattern und allen Augenzeugen jenes ſchrecklichen Zuſtandes zugeben müſſen, daß ſich in der ganzen Geſchichte nicht leicht ein ſo augenſcheinliches und ſchreckliches Beiſpiel der furchtbaren Folgen aufweiſen laſſe, welche eine bewußte und hartnäckige Untreue gegen die klare Stimme des göttlichen Geiſtes nach ſich zieht.

1) p. 136.

Verbesserungen.

Seite 7. Zeile 16. v. o. st. mußten l. müssen.
— 7. — 1. der 4ten Anm. v. u. ist nach „Chrysostomus" hinzuzufügen: erklärt.
— 14. — 5. v. u. st. sie l. es.
— 16. — 8. v. o. st. Auswege l. Abwege.
— 18. — 1. v. u. st. behandelt l. entwickelt.
— 20. — 8. ist vor „Thess." zu setzen: 1.
— 24. — 4. v. u. st. eine l. jene.
— 24. — 3. der 1sten Note ist das 1. vor „Joh." zu streichen.
— 25. — 11. v. o. st. אבני l. עבני.
— 29. — 13. v. u. ist nach „andern" hineinzufügen: biblischen.
— 35. — 7. v. u. st. eine l. jene.
— 38. — 10. v. o. st. sein mußte l. war.
— 47. — 8. v. u. st. Reimer l. Riemer.
— 48. — 2. der Anm. ist nach „Ephes. 2, 2." einzufügen: das Wort.
— 49. Note 4) st. Scheringham l. Sheringham.
— 51. Zeile 2. v. u. st. geistlich l. geistig.
— 57. unter 6) st. praktische l. praktisch.
— 66. Note 1) st. wegzuexegiren l. wegzuexegesiren.
— 70. Zeile 6. v. u. st. Simultanität l. Simultaneität.
— 94. — 13. v. u. st. er l. es.
— 96. Note 1. Z. 15. v. o. st. 735. l. 755.
— 98. Zeile 8. der Anm. st. kommen l. gehen.
— 101. — 7. v. u. ist hinzuzusetzen: die Sünde wider den h. Geist ist die äußerste Spitze des Bösen, in welche am Ende jede Sünde auslaufen muß, wenn sie nicht bereut und vergeben wird.
— 117. — 3. v. o. ist nach „wiedergeboren" hinzuzufügen: wie man schon aus den Worten des Herrn Luc. 23, 32. schließen muß.
— 124. — 4. der Anm. st. hoc l. hac.
— 132. — 18. der Anm. st. persischen l. chaldäischen.
— 147. — 9. v. o. st. wenn l. wann.
— 147. — 7. v. u. ist „auch" zu streichen.
— 160. — 18. v. o. st. Dun l. Duns.
— 169. — 2. v. o. ist vor „der" einzufügen „mit."
— 176. — 8. v. o. st. Sacundo l. Secundo.

Die Kirche und das Symbol

in ihrem innern Zusammenhange

so wie

in ihrem Verhältnisse

zu

Staat und Wissenschaft.

c 2 3

Die Kirche und das Symbol

in ihrem innern Zusammenhange

so wie

in ihrem Verhältnisse

zu

Staat und Wissenschaft.

Grundzüge zur Lehre von der Kirche.

Ein theologischer Versuch

von

H. Karsten,

Diaconus zu St. Marien in Rostock.

Hamburg,
bei Johann August Meißner.
1842.

Motto. Es muß alles in dem einigen Christo sein, oder wird gar kein Christus, Gott, noch Heiliger Geist, Gnade und Seligkeit mehr sein.

Luther.

Vorwort.

Die folgenden Blätter wollen nur Grundzüge zur wissenschaftlichen Durchbildung einer Lehre sein, welche jetzt wohl das begründetste Recht hat, vor allen hervorgezogen zu werden. Der immer weiter um sich greifende Streit um die Wahrheit und Berechtigung der Kirche zeigt deutlich an, daß nunmehr das protestantische Princip zu einem Abschluß sich durcharbeiten will. Die neuere Zeit hat es an tüchtigen Schriften nicht fehlen lassen, in welchen aber mehr nur die äußere Berechtigung der Kirche hervortrit. Es kommt auf die Wahrheit ihres Begriffes, und damit auf die innere in ihrem Wesen selbst liegende Nothwendigkeit ihres Daseins an. Hiezu soll die folgende Untersuchung einen Beitrag liefern. Die Arbeit war ursprünglich für ein Journal bestimmt, daher fehlt die ausführliche Entwicklung der Sache; obgleich auch jetzt schon der Umfang mir über die anfängliche Bestimmung hinausgewachsen ist; so daß ich vorgezogen habe das Gegebne selbstständig erscheinen zu lassen.

Ich habe mich früher zu einem Schüler der Schleiermacherschen Richtung bekannt, und bin deshalb, was ich gerne zugestehe, mit Recht des Subjectivismus bezüchtigt. Ich habe die Nothwendigkeit der objectiven Wahrheit erkannt, und bin unter dieser Arbeit in meiner Ueberzeugung befestigt. Ohne damit aufgehört zu haben ein dankbarer Anhänger und Verehrer Schleiermachers zu sein, habe ich nicht auf die Freiheit verzichten wollen, worin Jeder die Wahrheit zu suchen und zu erkennen verpflichtet ist.

Der Herr wolle, was Wahres in den folgenden Blättern ist, mit seinem Segen begnadigen; und wolle zum Aufbau seiner Kirche mehr Arbeiter in seine Ernte senden.

Rostock, am 6. Februar 1842.

H. Karsten,
Diaconus.

Inhalt.

Einleitung . . . . . pag. 1 bis 16

Erster Abschnitt. Kirche und Symbol nach ihrem Begriff und ihrem innern Zusammenhange . . . . . = 17 = 92

1. die Kirche . . . . . = 17 = 50
2. das Symbol . . . . . = 50 = 81
3. Recapitulirende Vergleichung der beiden aufgezeigten Begriffe nach ihrem innern Zusammenhange . . = 81 = 92

Zweiter Abschnitt. Verhältniß der Kirche zu Staat und Wissenschaft . . . . . = 93 = 134

Einleitung . . . . . = 93 = 97

1. der christliche Staat . . . . . = 97 = 111
2. die christliche Wissenschaft . . . . . = 111 = 130
3. das Reich Gottes . . . . . = 130 = 134

Dritter Abschnitt. Die Kirche als zeitlicher Organismus. . . . . = 135 = 169

1. der kirchliche Organismus in seiner Ursprünglichkeit = 135 = 141
2. das Kirchenthum . . . . . = 142 = 169
   a. der Romanismus . . . . . = 142 = 152
   b. der Protestantismus . . . . . = 152 = 169

Resultirende Schlußbetrachtung: die jetzige Aufgabe des protestantischen Staates in seinem Verhältniß zu Kirche u. Wissenschaft = 169 = 191

Zur Nachricht.

Der Druck der vorliegenden Schrift ist durch die letzten erschütternden Ereignisse in Hamburg eine Zeitlang unterbrochen, und daher das Erscheinen derselben um einige Wochen verspätet worden.

R.

Druck von Johann August Meißner.

Einleitung.

Der Kampf, welcher in der Theologie seit langer Zeit auf theoretischem Gebiete geführt worden ist, nimmt allmählig immer mehr seine Richtung auf das Practische. Er ergreift das Gebiet der Kirche, und ist somit der thatsächliche Beweis für die oft angefeindete Wahrheit, daß theologische Grunddifferenzen ihre practische Seite haben, welche früher oder später sich geltend zu machen sucht. Den gutmüthigen Wahn, als seien theoretische Verschiedenheiten der Grund-Principien vom Wesen und Geiste des Christenthums für das Leben selbst irrelevant und könnten practisch verträglich neben einander bestehn, hat die Erfahrung selbst vernichtet. Sie hat gelehrt, daß mit einer bestimmten theoretischen Auffassungsweise auch eine eigenthümliche Anschauung des Lebens, und eine Werthgebung aller seiner Verhältnisse Hand in Hand gehn; und daß diejenigen nicht in denselben practischen Resultaten zusammentreffen können, welche in dieser innern Grundrichtung auseinander gehn. Wer z. B. die Ueberzeugung von der erlösenden Thätigkeit des Gottessohnes in der Weise nicht theilen kann, daß sie die neubildende, schöpferische Kraft des individuellen und des Gesammtlebens zu sein bestimmt ist; wer die Gerechtigkeit, welche vor Gott gilt, nicht von dem versöhnenden Leben und Tode Christi

abhängig gemacht wissen will, sondern vielmehr von den eignen menschlichen Kräften und von dem sittlichen Verdienste, der muß auch ganz andere Forderungen an die Motive des sittlichen Handelns stellen, ganz andere Erwartungen von der gemeinschaftbildenden Kraft des wirklichen Lebens hegen; ganz andere Ansprüche den kirchlichen Instituten und ihrer Bedeutung für die mannigfachen Verhältnisse des Daseins zum Grunde legen, als derjenige, welcher von jenen positiven Elementen sein Leben gehoben und getragen weiß. Die irenischen Versuche z. B. eines Tschirner konnten nur in einer Zeit ausgehn, in welcher das Bewußtsein des Gegensatzes noch nicht in seiner ganzen Schärfe hervorgetreten war. Denn was unberührt vom Einflusse der Wissenschaft der Praxis als einträchtiger Besitzthum gemeinsamen Nebeneinanderwirkens geboten wurde, war zu äußerlich, als daß es bei fortschreitender Beleuchtung hätte haltbar sein können. Denn wenn man hinwies, daß naturalistische Prediger, wie supranaturalistische, beide doch bezwecken wollten, durch ihre Wirksamkeit die Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, so wie die sittliche Veredlung der Menschheit, beide doch wollten die kirchlichen Institute gewahrt wissen, den Gottesdienst gehoben, das Abendmahl gebraucht ꝛc.; und daß also nicht abzusehn sei, sofern sie nur den Streit der Schule aus ihrer Wirksamkeit entfernt halten könnten, wie sie nicht bei ihren verschiedenen Ansichten doch segensreich mit einander sollten wirken können: so war übersehn, daß die Verschiedenheit grade in der innern Eigenthümlichkeit wurzele, die diesen Einzelheiten als das Wesen zu Grunde gelegt worden, daß also nichts übrig bleibe, als in ähnlichen äußern Erscheinungen derselbe Ausdruck für das, was der Sache nach von jeder Richtung aus gegenseitig bekämpft werden muß. Denn der Naturalismus kann eine Anbetung in dem Geiste und in der Wahrheit, eine Veredlung der Menschen von der eigenthümlichen geistigen Bestimmtheit, eine Kirche in der innern Auffassungsweise, wie der Supranaturalismus dies fordern muß, nicht zugeben. Jeder muß also in Wahrheit vernichten,

was der Andere erstrebt, und seine Kirche, seine Anbetung Gottes factisch zu sichern und zu bewahren suchen. Ist es aber nicht eine weit getriebene Toleranz, wo man mit gleichlautenden Namen sich beruhigt, der Sache nach aber fortwährend gegen einander wirkt? Wie gesagt, dieser Irrthum muß schwinden, je mehr die Theologie zum Bewußtsein kommt, daß sie nicht abstractes Wissen und Erkennen ist, wovon das Leben nicht weiter dürfe berührt werden; sondern daß es ihr Wesen ist, den Geist in seiner christlich bestimmten Eigenthümlichkeit zu begreifen: und daß es eben so sehr das Leben dieses Geistes ist, sich wissenschaftlich zu expliciren, als sich in der Wirklichkeit zu offenbaren, und sich unter Verhältnissen und Formen des Daseins zu manifestiren; daß also beides, das wissenschaftliche Bewußtsein sowohl, als das practische Bethätigen die eine Offenbarung desselben so bestimmten und erfüllten Geistes sei. Je mehr diese Wahrheit Raum gewinnt, desto herzhafter und rücksichtsloser muß denn auch von entgegengesetzten Richtungen aus das practische Gebiet in Anspruch genommen werden, und eine offen hervortretende scheinbare Intoleranz muß der längstbestehenden heimlichen und Vielen unbewußten gegenseitigen Befehdung ein Ende machen. So muß man wohl gestehn, die Kämpfe, wie sie sich jetzt auf kirchlichem Gebiete zeigen, sind ein großer Fortschritt und ein segensreicher Gewinn.*) Dem schleichenden Gifte einer innern, bewußtlosen, gegenseitigen Vernichtung soll entgegengewirkt werden; die verderbliche Praxis, bei welcher, äußerlich friedlich neben einander gehend, und sich gegenseitig mit dem Klange gleicher Namen täuschend, was aber Jeder der Sache nach auf die entgegengesetzteste Weise will und setzt, und durch seine ganze Richtung und die Art des Wirkens der Eine der nothwendige Zerstörer von dem Werke des Andern ist, diese Praxis ist an's Licht gezogen, und es ist damit eine

*) Vgl. Vilmar d. Verhältniß d. ev. K. in Kurhessen zu ihren neusten Gegnern.

Scheidung und Entscheidung eingeleitet, woraus erst wahrer Friede hervorgehn kann. *)

Daher aber muß auch Jeder, welcher Amt und Beruf dazu hat, eine solche Entscheidung nach besten Kräften herbeizuführen bemüht sein; es muß, was heimlich verderblich gegen einander wirkt, mit Entschiedenheit beleuchtet werden, damit dem Verderben in der evangelischen Kirche ein Ziel gesetzt werde. Es wäre in der That eine traurige Freude über die eigne Ruhe und Sicherheit, womit man den mannigfachen Kämpfen in der protestantischen Kirche behaglich aus der Ferne zuzusehn gedächte, um in der eignen Nähe einen unseligen Geist und lebentödtenden Zustand ja nicht zu berühren, und die eigne Gemächlichkeit um jeden Preis zu bewahren. Für einen solchen Frieden kann Niemand stimmen, der das Bewußtsein hat, daß die heiligen Rechte der Kirche auch ihm auf sein Gewissen gebunden sind; und Niemand, dem die Kirche am Herzen liegt, darf vergessen, was bei dem Hinblick auf die Kämpfe der Gegenwart auch seine unveräußerliche Pflicht ist.

Denn die Kirche ist es, in deren Innern diese jahrelange innere Vernichtung und Auflösung betrieben ist, und die auf die Spitze getriebene Rücksichtlosigkeit gegen alle ihre Ansprüche und Berechtigungen hat endlich mehr und mehr eine Opposition hervorgerufen und den Unfug an heiliger Stätte vor Augen gestellt. Es ist dadurch allmählig die Einsicht gewonnen, daß der dermalige Zustand unmöglich länger fortdauern kann, wenn nicht die Gewissen auf das Entsetzlichste

*) Alle Verwirrung in der Geschichte entsteht durch eine voreilige, innerlich leere, sich selbst zerstörende Vereinigung unbestimmter Gestaltungen, welche nur dann entstehn kann, wenn durch lange Kämpfe ermattet, eine jede ihr eignes Wesen verkennt, so daß dieser scheinbare Friede nur ein täuschender Waffenstillstand ist. Steffens, wie ich wieder Lutheraner wurde. p. 167 — 168.

verwirrt, und die Kirche in mittelalterliche Finsterniß versetzt werden soll. Oder wäre das keine Verwirrung, wenn in den öffentlichen Verkündigungen das Entgegengesetzteste häufig in einer und derselben Gemeinde als Christenthum geboten, oder als unchristlich bezeichnet wird? Ist es keine Verwirrung, wenn Morgens das Verdienst der Werke und der rechtschaffene Wandel als Quelle des Friedens und der Rechtfertigung in der Gemeinde empfohlen und Nachmittags dagegen als das Verderblichste gewarnt wird, oder auch umgekehrt? Wenn von dem Einen als pietistisches Unwesen gebrandmarkt wird, was dagegen der Andere als die reine Wahrheit des Evangeliums hervorhebt? Wenn in den Schulen Jeder sein beliebiges Lehrbuch dem Religionsunterrichte zu Grunde legt; und neben Tischer und Bretschneider, Schmieder und Marheinecke, neben Luther's Catechismus Stephani oder Harnisch Lehrstoffe tractirt werden? Ist es keine Verwirrung, wenn auf den Hochschulen Jeder sein eignes Christenthum lehrt, und die Schriftauslegung auch den entgegengesetzten Ansichten dienstbar sein muß? Ist es keine Verwirrung, wenn mit den Symbolen nur zu häufig ein bloßes Spiel getrieben wird, und eine Verpflichtung darauf nichts anders heißt, als eine Anreizung der Subjectivität, dagegen ihre „Aufklärung" geltend zu machen? Wo so das ganze Gebiet der Kirche der Willkür der Einzelnen Preis gegeben ist, muß man da in der That nicht eine Freude bemitleiden, die daran unterhalten wird, daß bei so entgegengesetzten „Ansichten" doch so viel tolerantes, friedliches Nebeneinanderwirken Statt finde? *) Sollte es wirklich so intolerant sein, offen und wahr

*) Vera ecclesia ut doctrinam suae contrariam et inimicam pro legitima habeat agnoscatque, fieri non potest. Ubi enim ecclesia verum cognovit aut se cognovisse persuasum habet, errorem contrarium tanquam perniciosum condemnet oportet; hoc certe nequit permittere, ut a suis is ministris

herauszusagen, daß Gegensätze nicht der „Ansichten," sondern damit nothwendig auch der practischen Bethätigung vorhanden sind, die den Gesammt-Zustand bis in das innerste Lebensmark hinein verwüsten und vernichten? Sollte es wirklich so lieblos sein, unumwunden zu erklären, daß Naturalismus und Supranaturalismus nicht neben einander bestehn können, da es die einfache Aufzeigung der Wirklichkeit ist, die diese Unmöglichkeit factisch darstellt?

Wollte man vielen Stimmen, welche über diese Angelegenheit laut geworden sind, Glauben schenken, so wäre ein solcher Zustand die nothwendige Folge der fortschreitenden Entwicklung und Aufklärung. Das Alte sei verbraucht und überlebt, und das Neue strebe zur Herrschaft zu kommen; es sei mithin der Kampf der Weiterbildung mit der Stabilität, der, wie in der Wissenschaft schon länger, nun auch in der Kirche offener und entschiedener hervortrete. Was diesen Kampf erschwere, sei der Symbolzwang. Es müsse, wie in der Wissenschaft, so auch hier, den streitenden Elementen volle Freiheit gewährt werden; daraus könne sich dann das Bessere und Zeitgemäßere entwickeln. Diese Forderung scheint in der That viel für sich zu

---

suoque adeo nomine atque auctoritate condemnatus propagetur. Hoefling d. symb. nat. auctrt. atq. usu. p. 35. —

Wahr ist und bleibt es, daß es nicht allzuwohl um eine Kirche steht, in der es große Mißverhältnisse zwischen den öffentlich anerkannten Lehren ꝛc. und den Ansichten und Stimmungen ihrer Mitglieder giebt. Wo Kraft und Leben, da ist auch Entschiedenheit und Charakter; mit jenem erhabenen Ausspruche Christi von der Anbetung im Geiste und in der Wahrheit sollte man das nebelhafte und gleichsam gespenstische Unwesen einer Religion nicht beschönigen, die weder katholisch noch protestantisch, weder christlich noch jüdisch, noch sonst etwas ist, die keinen festen Glaubenssatz, keine Kirche, keinen Cultus hat. — Twesten Dogmatik I. p. 207.

haben; es scheint also die aufgezeigte Lage der Dinge eine nothwendige Folge der Aufklärung, und nur das ist, sollte man glauben, die wahre Verwirrung, daß man das Alte und Ungenügende durch Symbole und Glaubensvorschriften schützen und erhalten will, wodurch man aber die Entwickelung hemmt, und das Zeitgemäßere zurückhält. Unbemerkt darf es jedoch nicht bleiben, daß unter dem Schilde der Aufklärung die Unwissenheit ihr breites Feld geöffnet hat.*) Als vor einigen Decennien der Naturalismus herrschende Richtung war, wie viele Geistliche gab es zu der Zeit, die auch nur ein symbolisches Buch gekannt hätten? und wie sollte den Gemeinden diese Kenntniß zukommen, da sie in den Geistlichen nicht mehr vorhanden war? Was war also der Grund, daß die kirchliche Lehre in Abnahme kam? Doch wahrlich nicht, daß sie überlebt und als das nicht mehr Haltbare erkannt wäre, sondern daß sie gar nicht erkannt war. Und als nun in neuerer Zeit eine tiefere Fülle des christlichen Lebens und der christlichen Wissenschaft sich kund gab, wie mochte es kommen, daß da das Alte doch wieder Anerkennung und Geltung fand, wenn es wirklich das Ueberlebte und Werthlose war? Und wie Viele sind auch jetzt noch unter den Gegnern des kirchlichen Lehrbegriffs, die ihn weder kennen, noch im Zusammenhang gewürdigt haben; solche, welche Pietismus und sectirerische Bestrebungen mit den kirchlichen Lehren confundiren, und mit großer Unbefangenheit große Unwissenheit in diesen Lehren öffentlich zum Besten geben? Wo solche Thatsachen vorliegen, ist die Zumuthung stark, für Aufklärung, Licht und Fortschritt

*) Scheinen Manche nicht wirklich kaum zu wissen, warum es sich zwischen den Reformatoren und ihren Gegnern eigentlich handelte? Wird nicht der Pelagianismus, dem der ganze Kampf gegen die herrschenden Meinungen und Mißbräuche der römischen Kirche hauptsächlich galt, von vielen lutherischen Theologen unsrer Zeit unbedenklich in ihr System aufgenommen? — Twesten Vorlesungen üb. d. Dogmatik p. 56.

halten zu sollen, wo Unkenntniß sich in ihren subjectiven Meinungen wohlgefällt; und solche Stimmen können wohl nicht geeignet sein, die Aufhebung des Symbol-Zwanges als Heilmittel gegen die Verwirrung in der Kirche überzeugend zu empfehlen.

So viel ist gewiß, der Fortschritt der Wissenschaft kann diesen Widerwillen gegen den Symbolzwang nicht so ohne weiteres hervorgerufen haben; aber das ist auch gewiß, daß die eigentliche Verwüstung an heiliger Stätte grade von denen betrieben worden ist, welche *ohne wahre* Wissenschaft und *ohne wahres* Leben sich in den Dienst der Kirche hineingedrängt haben. Ihre Ansprüche an Freiheit und Ungebundenheit müssen beleuchtet werden; und es wird sich ergeben, daß *ihnen* gegenüber die Kirche mit allen ihren Glaubensvorschriften und symbolischen Bestimmungen in gutem Rechte bleibt. Wenn daher ihr Verhältniß zur Kirche offen und scharf gezeichnet werden muß; so wolle man nicht vergessen, daß es nicht darauf abgesehn ist, gegen eine theologische Richtung zu polemisiren. Es ist hier gar nicht die Rede davon, ob Jemand Rationalist oder Supranaturalist oder dgl. m. sei; im Gegentheil, die *gänzliche theoretische und practische Richtungslosigkeit*, die nur eine Richtung *prätendirt*, muß besprochen werden, damit die ehrlichen und redlichen Gegner gegen den Symbol-Zwang (daß wir solche anerkennen, wird sich unten weiter zeigen) aus dieser Gesellschaft herausgehoben werden. Diejenigen also, welche mit dem ungemessensten Libertinismus der Kirche jede Glaubens-Auctorität absprechen, und diesen Widerspruch mit einer Prätension betreiben, als verstände sich das alles so von selbst; und als bedürfe es, um dies einzusehn, nur des gesunden Menschenverstandes und einer legalen Enthaltsamkeit von den positiven Grundlehren des Christenthums; nur diejenigen müssen bestimmt darauf hingewiesen werden, welch' einen Standpunkt sie damit sich selbst innerhalb der Kirche zugesprochen haben. Und diese Hinweisung muß um so bestimmter sein, als

solche Reden das bestechende und die Masse gewinnende Aushängeschild aller derer sind, welche weder zu einer wissenschaftlichen Durchdringung, noch zu einem gemüthvollen Erleben des innern Wesens des Christenthums sich aufgelegt fühlen, und welche mit den leicht erborgten Redensarten von „Licht" und „Aufklärung," „Pietismus" und „Finsterniß" ihrerseits der fortschreitenden Entwicklung die möglichst besten Dienste zu leisten wähnen.

Was nun diesen Libertinern mit ihren ganz in das Leere hineingeredeten Floskeln von „Gewissensfreiheit" zu entgegnen ist, ist dieses. Jeder Einzelne, sobald sich die Reihe der Manifestation seines eigenthümlich bestimmten Geistes zur Praxis fortsetzt, trifft dort nicht ein rohes, noch ungeordnetes Feld, welches erst durch seine Thätigkeit Gestalt gewinnen könnte; sondern ein schon geordnetes Gebiet, ein ausgeprägtes Gesammtleben, einen kirchlichen Organismus, in welchen er selbst eingepflanzt und mit seiner Thätigkeit eingeschlossen ist. Hier tritt also der Einzelne einem *positiven Rechtsstande* entgegen, den er nicht ohne Ungerechtigkeit verletzen kann. Die Kirchenleitung nun (Kirchenbehörde und Lehrer) haben diesen Rechtszustand der Kirche *garantirt*; sie haben nicht verheißen, denselben zu ignoriren; sie haben gelobt, das kirchliche Bewußtsein zu erhalten und fortzupflanzen. So kann nun die Kirchenbehörde nicht willkürlich vom Lehrbegriff der Kirche dispensiren, oder die Gültigkeit desselben aufheben, dies wäre Cäsaropapie. Die Kirchenlehrer ihrerseits können nicht willkürlich eine subjective Privatmeinung an die Stelle des öffentlichen Bekenntnisses setzen, das ist Täuschung und Beeinträchtigung der Gemeinde. Schon von dieser Seite betrachtet wäre die Annullirung des kirchlichen Lehrbegriffs und die Statuirung der practischen Verwirklichung und Geltendmachung jeder subjectiven Ansicht ein entsetzlicher Eingriff in bestehende Rechtsverhältnisse, und es ist daher nicht einzusehn, wie die Verpflichtung auf denselben einen Gewissenszwang enthalten könne. Nur in

dem Falle könnte er dies sein, wenn die Kirche ihre Diener durch Zwang anstellte, oder ihnen heimlich ihren Lehrbegriff verborgen hielte bis nach der Anstellung. Aber Jeder, der ein Diener der Kirche werden will, thut diesen Schritt mit Freiheit. Er trägt sich der Kirche an, er trägt sich einer Kirche an, die ihren Lehrbegriff offen ausgesprochen hat, und welche erwartet und verlangt, daß er erkannt und aufgefaßt ist. Daher muß es offen herausgesagt werden, daß die Geistlichen (versteht sich die von der oben bemerkten Gattung) weder Grund noch Befugniß haben, sich über Bedrückung und geistige Gewissensknechtschaft zu beklagen, noch viel weniger eine Entschuldigung und Rechtfertigung vorzugeben dafür, daß sie vom kirchlichen Lehrbegriff abfallen, und durch subjective Ansichten die Gemeinden verwirren. Ja, das Wahrheitsgefühl muß tief gesunken sein, bis es zu solchen Behauptungen hat kommen können. In jedem andern Verhältniß nimmt man keinen Anstand, denjenigen als einen Heuchler zu bezeichnen, der klar vorliegende und erkannte Bestimmungen freiwillig übernimmt mit dem Bewußtsein, daß solche nicht seine Ueberzeugung sind, und daß er sie niemals zu den seinigen zu machen gedenkt; und in der Kirche soll es anders sein? Hier soll alle Schuld von ihr ausgehn? Sie soll die Heuchler machen; sie soll unschuldige Opfer in ihre Netze ziehn, welche unter ihrer Gewissensknechtschaft bluten und fallen müssen? Sind sie denn nicht schon Heuchler, die sich zu ihr und ihrem Dienste hinzudrängen mit dem Bewußtsein, daß sie ihre Forderungen nie erfüllen können, die freiwillig sich antragen, auf ihren Lehrbegriff sich verpflichten lassen bei den entgegengesetztesten Ueberzeugungen und Ansichten? Wird dadurch erst Jemand ein Heuchler, daß ein Anderer ihn verpflichtet auf das, was er nicht glaubt, und nicht als seine Wahrheit hat; oder ist er es nicht schon, wenn er kommt, und sich verpflichten läßt auf das, was er nicht glaubt? Es herrscht hier eine seltsame Sprachverwirrung, und darauf gegründete Ansprüche, die sonst nirgends statuirt werden; aber hier sollen sie nicht nur erlaubt, sondern sogar

recht- und pflichtmäßig sein. Bald muß es das protestantische Recht der freien Prüfung sein, was der Gewissenlosigkeit gegen den beschworenen kirchlichen Lehrbegriff zum Deckmantel dient, bald wieder die Pflicht der kirchlichen Lehrer, die Aufklärung und Entwicklung weiter zu fördern, weshalb die „Stabilität" der Bekenntnißschriften verlassen werden dürfe.*) Aber die Kirche verlangt, daß erst geprüft werde und dann verpflichtet, nicht aber, daß man sich erst verpflichten lasse, und hinterher nachsieht, wie viel man wohl davon zu halten geneigt sein möchte.**) Die Kirche behauptet ferner, daß wahre geistige Entwicklung und geistig fortstrebendes Leben aus der Mitte ihres Lehrinhalts als Folge hervortreten müsse. Wer dies nicht anerkennt, und geistigen Fortschritt nur außer und gegen diesen Lehrinhalt behauptet finden zu können, der kann wohl mit gutem Gewissen ihn nicht erst beschwören, und dann sein eignes subjectives Aufklären und Fortbilden betreiben. Darum bleibt es eine unläugbare Wahrheit, daß jene Bezeichneten von ihrem Standpunkte aus für einen solchen Abfall vom kirchlichen Bewußtsein keine Entschuldigung für sich haben. Sie sind Miethlinge, welche auch ohne übernommene Verpflichtung ihren Herrn um Silberlinge verrathen, oder um

---

*) In dem Princip des Fortschreitens, welches uns heutiges Tages aus hundert ungewaschenen Lippen verkündigt wird, sehn wir nichts, als daß ruhlose Hin- und freiwillige Herwandern des Heidenthums, welches vom Morgen bis zum Abend, und wieder vom Abend bis zum Morgen sucht, ohne jemals zu finden; in diesem Princip der Bewegung sehn wir nur die Bewegung des ewigen Juden, der Christum von sich getrieben hat und nun ohne Rast und ohne Ziel, ohne Heimath und ohne Frieden alle Länder durchzieht. Vilmar a. a. O. p. 12.

**) Wie ein Richter secundum legem, nicht de lege zu sprechen hat, so ist die Aufgabe und Pflicht des Kirchenlehrers die Lehre zu erkennen, nicht aber sie zu machen. — Puchta Recht der Kirche p. 135.

ein Esau's Gericht den bessern Theil ihres Lebens hingeben können. Der Mann, welcher zuerst es über sich gewinnen konnte, bei der Verpflichtung auf symbolische Bücher „das General-Pächter-Vermögen" zu urgiren, der hat allen Nachtretern seiner Ansicht ein weites Gewissen gemacht, und die Lüge ist zu diesem Zwecke fast amtlich geworden. *)

Nicht oft, nicht laut und stark genug kann es daher wiederholt werden, wie unwahr es ist, wenn alle Wirren in der protestantischen Kirche dieser selbst und ihrem Symbol-Zwange zugeschrieben werden. Dies träfe selbst für den Fall nicht zu, daß die Kirche nichts weiter für sich hätte, als das äußere Recht eines Besitzstandes. Denn wie soll sie es anfangen, die Gewissen zu knechten, da sie die Macht nicht hat, diese in ihren Dienst zu zwingen? Wie sollte sie sich halten gegen die Wahrheit, wenn sie wirklich weder Wahrheit noch Leben in sich trüge? Wenn ihr gegenüber sich ein reiner und freier Geist erhöbe, und Jeder, der das Bessere erkannt hätte, männlich ihren Dienst verweigerte; sie müßte fallen in einem ehrlichen, offenen Kampfe, und Jeder müßte erkennen, daß ihr im Falle ihr Recht geschähe. Aber in sie hineintreten, sich verpflichten lassen auf ihre Ordnungen und Gesetze, damit ihr Brod den zeitlichen Leib pflege; und nun den Kampf im Innern treiben, daß in ihr selbst die entgegengesetzten Richtungen an einander treten müssen, das ist kein Kampf, der mit

*) Die Eiferer für Formelzwang und Glaubensnormen sind freilich gleich mit dem entscheidenden Spruche fertig: „Mag, wer sich nicht von der Lehre, die die Bekenntnißschriften unsrer Kirche enthalten, überzeugen kann, kein öffentliches Lehramt annehmen, oder, wenn er es schon hat, niederlegen!" Wohl gesprochen, wenn man entweder einen Glauben hat, der Berge versetzt, oder ein Generalpächter-Vermögen (!!) besitzt, bei dem man seine zeitliche Subsistenz nicht auf ein Lehramt gründen darf! — Briefe üb. d. Rationalism. p. 461. Anmerk. 11.

ehrlichem Gewissen geführt werden kann, und muß Jeden empören, der auch nur die Redlichkeit werth hält.

Man wolle es dem gepreßten Herzen zu Gute halten, wenn es sich in starken Worten über ein Verfahren ausspricht, welches, ich sage es frei heraus, bisher wirklich nur im geistlichen Stande seines Gleichen gefunden hat. Ich wiederhole nochmals, es ist hier nicht einmal von irgend einer theologischen Richtung die Rede, sondern allein von denen, welche ohne die geringste Theilnahme für die Kirche und ihre Institute, dennoch in ihre Dienste treten, um eine gute und gemächliche Brodstelle zu haben; welche ihrer Gesinnung nach viel unkirchlicher sind, als die meisten Laien; und welche, wären sie nicht als Diener der Kirche wenigstens zu einer äußern Beachtung derselben *gezwungen*, sicherlich in der Gleichgültigkeit und Verachtung alles dessen, was zum Heiligthum der Kirche gehört, allen Andern weit vorangehn würden. In Zeiten des Kampfes, in welchen die Rechte und das Ansehn der Kirche, und ihre Lehren und Symbole zur Lebensfrage werden, verbinden sie sich neben der Affektation eines kirchlichen Eifers mit der ungläubigen Masse, sehn überall zuerst Gespenster des Pietismus oder der „mittelalterlichen Finsterniß," und werfen diese Stichwörter in den geistig wehrlosen Haufen, der nun in blindem Schrecken nach Rettung und Freiheit ruft. Dies ist *ihre* Art des Kampfes; derselbe bezweckt nichts weiter, als zu verhindern, nicht daß die Gewissen nicht geknechtet werden, dafür haben sie weder Herz noch Bewußtsein, sondern, daß es mit dem Christenthum nicht ein Ernst werde, und daß nur nicht ein tieferer Gehalt das geistige Leben der Gesammtheit durchdringe. Denn das fühlen sie, würde es jemals dahin kommen, dann müßte Jeder von ihnen, wegen der dann entstehenden, nothwendigen Forderung einer charaktervollen, ausgeprägten Persönlichkeit, ein aufgegebner Mann sein. Diese Alle, welche sich als *solche* Lehrer der Kirche gern damit brüsten, wie ihnen grade es obliege die Welt aus den Fesseln des Symbol-Zwanges zu befreien, diese sollen

durch das Gesagte hingewiesen sein, daß sie mit solchen Redensarten ihrer schlechten Sache vergebens einen guten Klang zu geben bemüht sein werden. Haben *sie* mit entgegengesetzten (oft auch wohl mit gar keinen) Ansichten sich in den Dienst der Kirche begeben; so haben *sie* auch weder Recht noch Ehre mehr nach Ueberzeugung zu sprechen. Sie haben ihr Gewissen an einen fremden Herrn verhandelt, und haben sich zu einer fremden Ueberzeugung um's Brod verdungen; — so kann gefordert werden, daß sie wenigstens ehrliche Knechte werden.

Aber es giebt andre, redliche Gegner des Symbol-Zwanges, nicht aus ungläubigem, gemüthlosen Libertinismus, sondern aus der tiefgefühlten Besorgniß, ob nicht bei der auflösenden Verwirrung, wohinein die Kirche am meisten durch ihre eignen unwürdigen Geistlichen gerathen ist, ein Gesetzes-Zwang mehr verderben, als bessern möge. Sie haben ein Herz für die Kirche und wollen deshalb größere Garantien für ihr Bestehn als jene äußern Rechtsprincipien; und bei dem Ernst und der Tiefe, bei dem redlichen Wahrheitssinne, womit sie vorliegende Thatsachen zu beachten verstehn, können sie durch die *blos äußere Berechtigung der Kirche* nicht wahrhaft und mit Grund zufrieden gestellt werden. *Diese Alle* haben ein Recht zu jenen Fragen: wie nun, wenn die Kirche in der That *nichts weiter* für sich hat, als den äußern, positiven Rechtszustand; wie will sie dann der Macht der Wahrheit widerstehn? Wird nicht erfolgen müssen, was schon immer drohend geweissagt ist, daß die besten Kräfte ihr entzogen werden, die regsamsten Geister ihre ausgelebte Form meiden? Wird sie dann nicht fallen müssen unter der siegenden Macht der Wahrheit, und steht sie nicht jetzt nur noch, um Verräthern und Finsterlingen zu einer sichern Beute zu werden? Sie haben um so mehr Recht zu solchen Fragen, wenn man beachtet, wie ihre Diener und Institute größtentheils geachtet werden; wenn man bemerken muß, in welch' eine recht trostlose Unsicherheit fast allgemein die

kirchlichen Behörden gerathen sind; so daß wahrlich der Glaube nahe liegt, nur in der Auflösung der Kirche sei Hülfe und Heil zu finden. Die Symbole werden nicht abrogirt, aber sie werden ignorirt. Man läßt Jeden seine subjective Richtung bethätigen, und hält es sogar für eine Pflicht der Billigkeit, die heterogensten „Ansichten" in der Kirche zu befördern, um in solcher Weise ein innerlich ausgelebtes Institut, wie man meint, möglichst geräuschlos allmählig der Vergessenheit zu übergeben. *)

Was ist nun in solcher unseligen Unsicherheit zu thun? Was ist zu thun, wenn selbst redliche und christliche Herzen die Hoffnung aufgegeben haben, der allgemeinen Bewegung länger widerstehn zu können, und in dem Glauben verzagen, die Kirche in ihren Symbolen aufrecht zu erhalten; welche mit anfangen, es als ein Unrecht zu beklagen, daß der Freiheit noch länger beschränkende Fesseln angelegt werden, da doch, der vorwärtsschreitenden Entwicklung sich nicht zu entziehn, Noth thue, damit in solcher Hingebung der Kirche noch am sichersten ihre Existenz gesichert werde? Steht es denn wirklich so, daß ein wahrer Fortschritt in der Wissenschaft, wie in der allgemeinen geistigen Entwicklung, nicht mit den symbolischen Bestimmungen irgend einer Art bestehn könne? Steht es wirklich so, daß Symbol und geistiger Stabilismus zusammen gehören? Dies ist vor allen Dingen näher zu untersuchen, und führt von selbst zu einer ernsten Durchprüfung des Begriffs und Wesens der Kirche zurück. Es ist daher die Frage nach der Idee der christlichen Kirche, wie auch Peter-

*) An der Spitze der Bekämpfer des Kirchenglaubens stehn Häupter der Kirche; bei den Prüfungen und Anstellungen der Kirchendiener wird in vielen, vielen Konsistorien nach der Lehre, die der Kandidat führen soll, auch nicht mit einem Worte gefragt, wird die Verpflichtung auf die Lehre auch nicht im mindesten hervorgehoben und in ihrer Bedeutung vorgehalten. Harless Zeitschrift f. Protestantism. u. K. N. F. II. 5. H. p. 273.

sen bemerkt,*) eine Lebensfrage unserer Zeit, welche zu zeigen die Aufgabe hat, daß die Kirche für ihr Bestehn und für das Bestehn ihres Symbols mehr als eine äußere Berechtigung in Anspruch nehmen darf, da sie die innere der ewig göttlichen Wahrheit für sich hat. — Was zu ihrem äußern Recht gehört, das ist von verschiedenen Seiten her in neuster Zeit trefflich besprochen; aber es ist immer noch übrig, aus ihrem eignen innern Wesen heraus ihre ewige Wahrheit und ihre Auctorität zur Anerkennung zu bringen, und somit die Frage: wie weit kirchliche Lehr-Normen zulässig sind, aus der Wahrheit ihres eignen Begriffes zu ermitteln. Und hiezu sollen die folgenden Blätter einen Beitrag geben; sie sollen die verkannte, ewige Wahrheit der Kirche den Verächtern und Lauen ins Gewissen rufen, sie sollen die redlichen Zweifler und Kämpfer zur Versöhnung laden, und werden, so Gott will, die Letzten nicht sein, die für das vergessene und vergebene Recht der Kirche offen und wahr hervortreten.

*) Vgl. dessen Idee d. christl. K. p. 3.

Erster Abschnitt.

Kirche und Symbol nach ihrem Begriffe und ihrem innern Zusammenhange.

1. Die Kirche.

Gewiß ist es eben so wichtig als verdienstvoll, daß die neuere Theologie den Begriff der Kirche wieder in seiner Wahrheit und Innerlichkeit gefaßt hat, um von hier aus das Wesen und die Bedeutung der Symbole zu begreifen. Beide stehn mit einander in einem nothwendigen, unauflöslichen Zusammenhange; woher auch das willkürliche Verhalten gegen letztere immer eine eben so willkürliche Annahme von der innern Bedeutung der Kirche voraussetzt. Nirgends gehn unsere protestantischen Symbole darauf aus, Bekenntniß und Regel des Glaubens im Allgemeinen sein zu wollen, dabei aber den Begriff der Kirche der beliebigen, willkürlichen Ausdeutung Preis zu geben; vielmehr setzen sie klar und bündig das Wesen der Kirche auseinander, wozu sie selbst ein bestimmtes, unauflösliches Verhältniß haben wollen. Wenn nun dieser so bestimmte und gefaßte Begriff, wie dies von den Gegnern der Symbole nur zu häufig geschieht, ohne Weiteres antiquirt und zurückgestellt wird: so läßt sich freilich in solcher Ablösung eines wesentlichen Zusammenhanges, mit leichter Mühe gegen den Inhalt und die Bedeutung der Symbole polemisiren; es ist aber

auch klar, daß mit solcher Polemik wesentlich nichts bezweckt werden kann. Dagegen läßt sich nur sagen, daß die Symbole zu einem Begriffe von der Kirche nicht passen, wie die Gegner denselben willkürlich herbeigezogen haben; gegen sie selbst kann durchaus aber nicht das geringste gefolgert werden. Der Erweis, daß die protestantischen Symbole ihre Gültigkeit verloren haben, müßte damit beginnen, darzuthun, daß der in ihnen aufgezeigte Begriff der Kirche ein unwahrer sei, soll nicht der ganze Kampf der Gegner den nothwendigen Schein einer unendlich subjectiven Quaerulanz gewinnen. Das ist bisher aber nicht geschehn, und wie Nitzsch bemerkt,*) „es ist nicht unbedeutend, daß die neuere Theologie, ebenso die supernaturalistische wie die rationalistische, großentheils sich von der Entwicklung des Begriffs der Kirche Christi losgesagt hat, welche in allen symb. Büchern der Protestanten vorgezeichnet war." Dadurch allein nur konnte es geschehn, daß die Verwerfung der Symbole scheinbare Berechtigung erhielt, wenn nemlich übersehn wurde, daß ein völlig fremder, ihnen ganz äußerlich stehender Standort vindicirt war, von welchem aus sie eine Beurtheilung erfahren mußten. Wer muß nicht zugeben, daß Begriffe wie „die Allgemeinheit der Bekenner Christi" oder gar „die Vereinigung zur gemeinschaftlichen Gottesverehrung"**) sich überall irgend welchen symbol. Bestimmungen entziehn; wer aber muß nicht auch mit solchen äußerlichen Bestimmungen, welche das Wesen der Sache ganz ausschließen, sofort in nothwendigen Widerspruch sich befinden? Zu solchen Begriffen der Kirche können sich freilich die Symbole nimmermehr als Bekenntnisse hergeben. Sie selbst stellen dagegen den Begriff der Kirche auf, als „die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt, und die heil. Sacramente laut des

---

*) Nitzsch Syst. d. christl. Lehre, 4te Aufl. p 332. Anmerk. l.

**) Johannsen üb. d. Verpflichtung auf symb. Bücher, p. 135. Vrgl. dagegen Stahl d. Kirchenverfassung u. Lehre u. Recht der Protestanten. Erlang. 840. p. 53 sqq. und Nitzsch a. a. O.

Evangelii gereicht werden;" *) und es ist daher vor allem derselbe näher zu erörtern und ins Licht zu stellen.

Die Frage, deren Lösung uns daher zunächst beschäftigen muß, ist die nach dem Begriff der Kirche, und wie derselbe gefunden und gültig ermittelt werden kann. Es fördert gewiß die Sache, um die es sich handelt, um keinen Schritt weiter, wenn man von einer ganz äußerlichen Abstraction ausgeht, und den Begriff der Kirche, wie es z. B. Johannsen thut, unter die allgemeine Form einer constituirten Gesellschaft unterbringen will. Hiegegen wird Jeder, dem es um die Wahrheit der Sache zu thun ist, von vorne herein protestiren müssen; und wenn Johannsen meint, dadurch habe er sich vor dogmatischer Befangenheit, so wie vor mitgebrachten Voraussetzungen gesichert: so ist klar, daß sein antidogmatisches Bewußtsein sich eine so breite Basis für den fraglichen Gegenstand gesichert hat, daß es zu einem Begriffe der christlichen Kirche bei ihm gar nicht kommen kann. Denn was ist jene gerühmte Genauigkeit und das schrittweis aufsteigende Verfahren, was uns zum wahren Begriff der Kirche verhelfen soll? Nichts weiter, als daß der concrete Begriff der Kirche sich hat gefallen lassen müssen in den ganz allgemeinen und unbestimmten einer Religionsgesellschaft umzuschlagen, womit für das Wesen der Kirche nichts ermittelt ist. Oder sollte man sich in der That gefallen lassen müssen, Kirche und Religionsgesellschaft als identische Vorstellungen hinzunehmen, und alle eigenthümlichen Momente, welche die Geschichte aufzeigt, und die Wissenschaft zu begreifen hat, als das bedeutungslose und zufällige abzustreifen? Das wäre in der That eine gar leichte, aber doch zu oberflächliche Construction, als daß sie einer nur einigermaßen besonnenen Forschung genügen könnte. Herr Dr. Johannsen hätte nicht nöthig gehabt, die ganz triviale Wahrheit, welche noch wohl Niemand geläugnet hat, daß nemlich die Kirche eine Religionsgesellschaft sei, etwa 250 Seiten hindurch nach

*) Augsb. Confession. Art. 7.

allen möglichen Rechten der Welt zu expliciren; damit ist immer noch nicht dargethan, daß jede Religionsgesellschaft eine Kirche ist; wie aus dem Satze, daß der Mensch ein zweifüßiges Wesen ist, wohl Niemand so leicht den Schluß ziehn möchte, daß jedes zweifüßige Wesen ein Mensch sei. Aus solchem unbestimmten und unlogischen Raisonnement wird sodann weiter, als sich von selbst verstehend, gefolgert, daß die Kirche eine Religionsgesellschaft zur gemeinschaftlichen Gottesverehrung sei. Wo aber ist es jemals geschichtlich constatirt, daß die Kirche nur Mittel zum Zwecke sei? zumal noch ein solches, was durch menschliche Absicht und Verabredung zu Stande gebracht sein soll?. Von einer solchen Entstehung der Kirche weiß die Geschichte nichts, als hätten Menschen sich verabredetermaßen zusammen gefunden, um eine gemeinschaftliche Gottesverehrung zu erzielen. Einer solchen willkürlichen Abstraction opponirt sich das Bewußtsein, welches in der Kirche den lebendigen Geist begriffen hat, der sich selbst seine Form schafft, und sich in der Macht und Wahrheit seines Wesens manifestirt. Soll hier noch von einem Mittel die Rede sein, so ist dies wenigstens in ganz anderer Weise der Fall, als es jene äußerliche Betrachtungsweise nur ahnen kann. Denn bei dieser, und das ist das schlimmste, geht alles auf dem Gebiete der verständigen Reflexion und der abstracten Vorstellung vor. Man vereinigt sich dabei über gewisse Vorstellungen über Gott und göttliche Dinge, die aber allgemein und unbestimmt genug sein müssen, um der subjectiven verständigen Willkür des Einzelnen nicht zu nahe zu treten; und die Kirche ist so in Wahrheit das Mittel, daß die Gesellschaft keine Gemeinschaft werde, sondern jeder Einzelne in der Vereinzelung seiner subjectiven Einfälle verharren möge. Ist denn nun wirklich durch solche noch so weitschweifige Expectorationen der Begriff der Kirche im mindesten gefördert, und der Beweis geliefert, daß symb. Bücher und die Verpflichtung darauf nicht Statt finden dürfe? Ist nicht vielmehr alles auf unlogischen, grund- und bodenlosen Prämissen basirt, die selbst nichts weiter als willkürliche Voraussetzungen einer eben so willkürlichen Abstraction sind?

Den Begriff der Kirche hat man ferner aus dem Gegensatze von Staat und Kirche gewinnen wollen, allein grade die mißlungenen Versuche des neuesten, geistreichen Vertheidigers dieser Ansicht*) zeigen am deutlichsten, wie wenig Ausbeute auf solchem Wege zu gewinnen ist. Indem man beginnt, beide, um zu ihrem Begriffe zu gelangen, gegensätzlich gegen einander zu stellen, so muß der Begriff für beide bereits gesetzt und festgestellt sein; denn das ganz unbestimmte leidet keine gegensätzliche Abschätzung. Das wäre nun freilich eine petitio principii, die dem wissenschaftlichen Verfahren wohl nicht so leicht begegnen könnte, und so ist auch keineswegs von Rothe die Aufgabe gelöst. Vielmehr geht derselbe von dem obern allgemeinen Begriffe des Reiches Gottes aus, und untersucht, unter welcher Form dasselbe sich manifestire, ob als Kirche oder als Staat. Wenn sich nun zeigt, was nicht wohl geläugnet werden kann, daß der christliche Staat nicht nur nicht indifferent gegen das Christenthum sich verhalten kann, im Gegentheil davon durchdrungen sein muß; so findet sich dann in beiden Begriffen dieselbe Sache nur unter verschiedenen Formen; und da die allgemeinere, alle Verhältnisse der Gattung ausprägende, also die des Staats, unmöglich der beschränkten und einseitigen, die der Kirche, weichen kann; so bleibt, das scheint nahe zu liegen, für letztere nur die subsidiarische und temporäre Existenz, die Bestimmung sich selbst unnöthig zu machen; während die erstere die eigentliche Manifestation des Reiches Gottes zu sein die Bestimmung hat. Beide Begriffe sind dann nicht sowohl gegensätzlich geschieden, für welchen Fall sie in einen höhern dritten aufgehn müßten, als vielmehr der eine dem andern subordinirt, so daß die Kirche als das verschwindende Moment am Staate sich ausweisen muß. Und wer möchte hiegegen sich auflehnen, wenn er mit dem Obersatze sich befreundet hat, daß nemlich das Diesseits die nothwendige Erfüllung des Reiches Gottes in seiner Wahrheit und vollen Wirklichkeit ist? Das aber ist die philosophische Voraussetzung, womit sich weder das christliche

*) Rothe Anfänge der christlichen Kirche.

Bewußtsein, noch die christliche Wissenschaft jemals wird einverstanden erklären können. Nicht das Diesseits, sondern grade das Jenseits ist die Sphäre für die reine Wirklichkeit des Gottesreiches; nicht das abstracte, leere Jenseits, welches die Speculation kennt, sondern das concrete, geöffnete, welches der Sohn Gottes schon dieser Zeitlichkeit einverleibt hat, und welches durch ihn allen zeitlichen Verhältnissen untergebaut ist. Das Reich Gottes ist das Ziel, nicht aber der Anfang, zu dem Staat und Kirche ihren Weg wenden; es ist das dritte Höhere, worin beide überzugehen bestimmt sind. Und schon von dieser Seite steht das Verhältniß beider Begriffe ganz anders. Es kann nun nicht mehr der Staat in seiner Breite und Allgemeinheit, es muß die Kirche in ihrer Besonderheit der Träger des wahrhaft Göttlichen sein, und das Band, welches das Ewige mit dem Zeitlichen verbindet.

Aber auch so ist der Begriff der Kirche nicht zu ermitteln, und zieht sich in das Unbestimmte und Schwankende zurück. Denn leer an göttlichem Leben darf und soll ja auch der Staat nicht bleiben; wo aber findet sich das Maaß für die Sonderung beider in dem, was beiden gemeinsamer Besitz ist? Hiebei wird mehr der Zufall und die Willkür entscheiden, als das Bewußtsein um die Eigenthümlichkeit beider. Aus der Gegensätzlichkeit beider Begriffe läßt sich daher nicht so ohne Weiteres ihr Wesen und ihre Wahrheit ermitteln.

Schleiermacher, welcher zuerst wieder aus dem auflösenden und nihilirenden Proceß, worin der Naturalismus die Kirche und ihre Bedeutung zu Grunde gerichtet hatte, das Bewußtsein der Gemeinschaft hervorrief, ihm gebührt auch der nicht geringe Ruhm, das christlich kirchliche Gemeinbewußtsein wissenschaftlich wieder begründet zu haben. Ja, seine ganze wissenschaftliche Thätigkeit war so sehr eine kirchenbildende, daß schon deshalb der Name eines Kirchenfürsten ihm mit Recht eignet. Aber dennoch liegt in der Art und Weise, wie er den Begriff der Kirche construirt, ein Grundmangel seines ganzen Systems. Nach ihm ist dieser Begriff aus der Ethik zu ent-

lehnen, „da ja," wie er behauptet, „auf jeden Fall die Kirche eine Gemeinschaft ist, welche nur durch freie menschliche Handlungen entsteht, und nur durch solche fortbestehn kann." *) Man würde sehr unrecht thun, wollte man diese fromme Gemeinschaft mit jener naturalistischen, leeren, absichtlichen, äußern Gesellschaft identificiren; sie ist vielmehr „ein für die Entwicklung des menschlichen Geistes nothwendiges Element," **) also die intensive Kraft des Geistes, mittelst welcher sich das Individuum zum Bewußtsein der Gattung erweitert, und sich in derselben als ergänzendes und ergänztes Moment erkennt. Wie tief und wahr in solcher Weise das Wesen der Gemeinschaft auch immer erfaßt ist, so entsteht doch mit Recht das Bedenken, ob der Begriff der Kirche auf diesem Wege sich ermitteln läßt. Schleiermacher untersucht weiter die Natur solcher frommen Gemeinschaft; er erkennt, daß es mehre eigenthümliche Schematismen des frommen Gesammtbewußtseins giebt, daß diese an sich fließenden Unterschiede der Besonderungen frommer Gemeinschaften fixirt werden durch den eigenthümlichen geschichtlichen Anfangspunkt (das Geoffenbarte) so wie durch den eigenthümlich gestalteten Inhalt (das Positive), und daß jede Gemeinschaft, welche Geoffenbartes und Positives in sich enthält, also jedes unter demselben Typus stehende und sich geschichtlich fortbildende Gesammtleben eine Kirche ist. Hat solchergestalt die Ethik den Begriff der Kirche aufgezeigt, so können nunmehr durch Eintheilung dieses ganzen Gebietes die Oerter gefunden werden, in welche die individuellen Gestaltungen, sobald sie geschichtlich aufgefunden sind, eingestellt werden können. Dem Christenthume nun, als einer geschichtlichen Thatsache, dessen eigenthümliches Wesen weder rein wissenschaftlich begriffen, noch blos empirisch aufgefaßt werden kann, ist auf diesem kritischen Wege der Ort ausgemittelt, wohinein es zu stellen und in seiner Eigenthümlichkeit zu begreifen ist, und wir gelangen somit

*) Christl. Glaube I. §. 2.

**) Kurze Darstellung §. 22. — Syst. der Sittenlehre §. 287—289.

zu dem Begriffe einer christlichen Kirche.*) — Nur dem Unkundigen oder Uebelwollenden kann es begegnen zu verkennen, mit welchem tiefen Ernst, mit welcher Innigkeit und Zuversicht der große Mann den eigenthümlichen Geist des Christenthums gewürdigt hat; aber eben so wenig läßt sich auch in Abrede stellen, daß derselbe das Wesen der Kirche, wie gläubig er es umfaßte, wie reformatorisch selbst er das Bewußtsein dafür aufschloß und erwärmte, durch seine wissenschaftliche Construction nicht erreicht hat. Und daran hinderte ihn der Ausgangspunkt, den er bei dieser Untersuchung genommen hat. Auf dem Gebiete der Ethik kann der Begriff der Kirche schlechterdings nicht gefunden werden; sie entsteht nicht durch freie menschliche Handlungen, sondern, wie sich später zeigen wird, durch eine That Gottes. Dadurch ist sie Kirche, Herrnhaus, Leib des Herrn; dadurch allein wird sie aus der Subjectivität menschlicher Stimmungen und Erregungen, in die objective Sphäre reiner ewiger Wahrheit versetzt. Dadurch gewinnen nun auch die Begriffe des Geoffenbarten und Positiven einen bedeutungsvolleren Inhalt, als sie nach Schleiermacher ansprechen können. Es ist hiebei Schleiermacher selbst widerfahren, wogegen er wohlmeinend warnt, daß nemlich das Individuelle durch die wissenschaftliche Formel nicht erreicht werden könne. Indem beide Begriffe bei ihm nur aus dem weiten und unbestimmten Gebiete des allgemeinen Sprachgebrauchs entlehnt sind; kann die Einreihung des Christlichen nur geschehn, daß es in seinem Wesen deprimirt und alterirt wird, und der Begriff der christlichen Kirche muß von ihrem Eigenthümlichsten und Individuellsten abgeben, damit er in dem Allgemeinetn seine Stelle gesichert sieht.**)

Es erscheint nun wohl als vergebliche Mühe den Begriff der Kirche an sich auffinden zu wollen, und hinterher das Christenthum in diese aufgestellte Form hineinzupassen; beide

*) Christl. Glaube a. a. O.

**) Nitzsch Syst. d. christl. Lehre, 4te Aufl. §. 24. Anmerk. 1.

Begriffe müssen dadurch an Wahrheit verlieren, und müssen von ihrem Wesenhaften aufgeben, um in Gemeinschaft mit einander treten zu können. Dies kommt aber daher, weil in solcher Weise die Kirche als bloße, leere Form zunächst erscheint, wohinein erst später ein bestimmter Inhalt gesetzt wird. So aber ist sie nirgends gegeben, sondern sie erscheint mit dem substantiellen Inhalt zugleich. Sie ist also niemals Form oder Ort an sich, sondern die Realität und erscheinende Wirklichkeit des sie erfüllenden Geistes. Ist aber dies der Fall, so kann ihr Begriff auch nur mit dem Wesen dieses Geistes zugleich erkannt werden. Damit ist aber auch bestimmt anzuerkennen, daß nicht mehr von einem Begriffe der Kirche ganz im Allgemeinen die Rede sein kann; sie ist als Kirche immer schon eine besondere, die eines besonderen Geistes, von welchem sie eben die Erscheinung ist. Ob nun aber eine Reihe verschiedener Kirchen neben und nach einander denkbar sind; oder ob nicht vielmehr die besondere Kirche doch nur die eine sein kann, so daß sie die Kirche schlechthin nur ist grade als die besondere, das wird durch den Fortgang der Untersuchung sich herausstellen müssen. So viel ist gewiß, daß die bestimmte Kirche, wie sie geschichtlich gegeben ist, darauf anzusehn ist, wie sich aus ihr ihre Natur und ihr Wesen ermitteln lassen. Somit ist ein von Schleiermacher umgekehrtes Verfahren eingeleitet; nicht auf dem weiten Gebiete der Ethik vom Allgemeinen zum Besondern aufsteigend, oder im Allgemeinen das Besondere setzend und umgränzend, verhilft zum Begriffe der Kirche, sondern das Besondere in seinem eignen Geiste begreifend, näher also den Begriff der christlichen Kirche als solchen ermessend, erscheint als nothwendige Aufgabe. Oder nicht aus dem Allgemeinen heraus kann vorläufig der Begriff des Christlichen und der christlichen Kirche construirt werden; sondern aus dem Begriffe des Christlichen wird sich der Begriff der Kirche ergeben müssen. Nur auf dem Gebiete des Christenthums selbst ist der Begriff der Kirche zu ermitteln; denn die Kirche ist, wie gesagt, nicht die an sich fremde Form, wohinein der christliche Geist einzutreten hätte, nicht das schon irgend wie Vorhandene, was als ein Anderes,

Fremdes vom christlichen Geist in Anspruch genommen wird. Die Kirche ist die geschichtliche Wirklichkeit des christlichen Geistes selbst; eine lebendige Form, die er erst geschaffen, und die nur da ist, insofern und in dem Maaße, als er als realer, geschichtlich lebendiger Geist vorhanden ist.

Da nun die Kirche mit dem Christenthum zugleich gegeben ist; oder wie Nitzsch so treffend bemerkt, *) „die Kirche nicht älter noch jünger ist als das Christenthum, sondern das beständige Product und das beständige Mittel der im Wort und Geiste gegebenen Wirksamkeit des geschichtlichen, wahren Messias ist," so ist der Begriff ein rein historischer, entstandener, und kann nur gefunden werden, wenn auf den Ursprung zurückgegangen wird; wenn ermittelt wird, welche Factoren thätig waren, insofern der christliche Geist sich sofort als kirchenbildender erwies. **) So wird sich zeigen müssen, daß die Kirche freilich Gemeinschaft, fromme Gemeinschaft ist; aber daß deshalb noch nicht jede fromme Gemeinschaft eine Kirche sein kann. Das substantielle, bildende Princip wird erkannt werden müssen, was dazu wirkte, daß eine Gemeinschaft zu so bestimmter, prägnanter Form sich herausbildete, wie sie sich von jeder andern wesentlich abgränzt, und eben als Kirche erkannt werden muß. Sind die Elemente gegeben, welche ursprünglich die Kirche constituirten; so müssen sie es auch sein, wodurch die Erhaltung und das Fortbestehn der Kirche gesichert wird, wenn anders die Selbigkeit derselben behauptet werden darf. Wollte man einwenden, die ursprünglichen kirchenbildenden Factoren könnten jetzt nicht mehr das Wesen der Kirche repräsentiren,

---

*) Nitzsch a. a. O. §. 198. Anmerk.

**) Was Twesten, Dogmatik I. p. 49—50, mit Recht verlangt, um das Wesen der lutherischen Kirche zu ermitteln, daß man „von der blos logischen Comparation und Abstraction" zurücktreten müsse, und „auf den Ursprung der Kirche zurückgehe," um zu erkennen, was ihr „erzeugendes Princip" war; das gilt gewiß auch, wenn das Princip der Kirche im Allgemeinen zur Frage steht.

wolle man nicht einer geistlosen Stabilität das Wort reden; so ist freilich dieser Einwand oft gemacht worden, muß sich aber, ohne noch tiefer auf das Wesen der Sache einzugehn, billig schon von selbst erledigen. Denn wie sollte es kommen, daß das ursprünglich kirchenbildende Princip für eine spätere Entwicklung nicht ausreichte? Man müßte sagen, einmal deshalb nicht, weil die spätere Bildung den ursprünglichen Geist hinter sich gelassen habe; sie in ihrem volleren Inhalte habe nothwendig über jene erste Formation allmählig hinausgeragt, und sei deshalb als eine wesenhaftere Substanz zur Herausseßung eines andern, sie selbst manifestirenden Organismus vorgeschritten. Diese über das Christenthum selbst hinausgehende Behauptung, die also in dem ursprünglichen christlichen Geist nur den unvollkommnen Anfang späterer reicherer, geistiger Schöpfungen seßt, sollte eigentlich innerhalb des christlichen Gebietes wohl nicht gefunden werden, hat aber dennoch in neuerer Zeit ihre Anhänger gefunden. *) Sie mag zusehen, wie es ihr gelingen wird, einen neuen Geist heraufzubeschwören, der wirklich Geist und Leben ist, und nicht vielmehr ein hohler, leerer Schatten, der es niemals zur Wirklichkeit und Geschichte bringen wird. Aber man kann behaupten, der christliche Geist ist zwar ursprünglich als ewige Wahrheit geseßt, aber die Menschheit ist bestimmt, allmählig in sie einzutreten; sie ist nicht sofort im vollen Besitz und Bewußtsein derselben, sondern wächst in sie hinein. Die Unvollkommenheit der ursprünglichen Kirchenbildung liegt also auf Seiten der Menschen, welche das kirchenbildende Princip allmählig begreifen. Die ursprünglichen Elemente der Kirche können daher jeßt, wo der Geist in seiner Wahrheit tie-

*) Ganz abgesehn von der erschienenen Dogmatik von Strauß, welche, ganz außerhalb des christlichen Gebietes, nur eine geschichtliche Relation und Fürsprache des Unglaubens ist, denke man nur an von Ammon's Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion, und an Gfrörer's, mit nicht geringer Selbstgefälligkeit geschriebenen, Untersuchungen über das Urchristenthum.

fer erfaßt iſt, unmöglich mehr ausreichen, ſondern es treten andere, reichere an ihre Stelle, und umgränzen das weitere Gebiet erforſchter und erbeuteter Wahrheit. So erſt iſt in der Geſchichte Fortſchritt, und den Geſetzen der Entwicklung und Bewegung genügt. So aber iſt nicht mehr der chriſtliche Geiſt ſelbſt das kirchenbildende Princip, ſondern die Menſchheit, ſo weit ſie die Wahrheit erfaßt hat; und wir kommen auf die vorhin abgewieſene Anſicht zurück, daß die Kirche eine Gemeinſchaft ſei, welche durch freie menſchliche Handlungen entſteht und fortbeſteht. Dies freilich iſt eine ſehr beliebte Anſicht der jetzigen Zeit; aber ſie iſt's auch gewiß, welche die wahre Auffaſſung des Begriffs der Kirche lange Zeit hindurch erſchwert, und bei der Identificirung mit einer frommen Gemeinſchaft feſtgehalten hat. Es entſteht ſo die Herauswicklung einer Reihe von Kirchen, bei denen der chriſtliche Geiſt ein dunkles Etwas iſt und bleibt, die bloße Veranlaſſung, woran ſich die kirchenbildende Energie des menſchlichen Bewußtſeins bethätigt. Von einer Selbſtſtändigkeit dieſes Geiſtes, als der alleinigen und bleibenden ſchöpferiſchen Urſache der kirchlichen Formation kann hiebei nicht mehr die Rede ſein. Gegen die Anſicht muß man ſich auf das Beſtimmteſte verwahren; da ſie das Weſen des Chriſtenthums rein in die menſchliche Subjectivität zergehn läßt. Nur der geoffenbarte, objective Geiſt des Chriſtenthums, der aber auch ein objectiver bleibt, iſt der ſubſtantielle Geiſt der Kirche. Nach jener Anſicht aber wird die zugeſtandene Objectivität des Chriſtenthums dermaßen wieder von der Subjectivität menſchlicher Auffaſſung verſchlungen, daß er nie wieder als objective, ſondern nur noch als ſubjective Auffaſſungsweiſe, als zeitliche Wahrheit hervortritt. Soll es daher zu einem Begriffe der Kirche, als des Organismus des ſich manifeſtirenden objectiven Geiſtes kommen; nicht aber ſtatt deſſen eine Reihe ſich ablöſender und umſetzender ſubjectiver Gemeinſchaften ſupponirt werden, die das Objective nur zu einer anfänglichen Vorausſetzung haben; ſo müſſen auch die urſprünglich kirchenbildenden Factoren, einmal aufgefunden, den Begriff und das Weſen der Kirche auf immer documentiren.*

Wollte man Rothe*) glauben, so könnte auch das selbst streitig sein, wann der Anfang der christlichen Kirche zu setzen sei; woraus folgen würde, daß die kirchenbildenden Factoren erst allmählig in dem Entwicklungsgange des Christenthums hervorgetreten seien, womit die Behauptung von einer Kirche, die mit dem Christenthum zugleich da wäre, zurückgewiesen werden müßte. Aber es hängt auch nur mit Rothe's Ansicht zusammen, nach welcher die Kirche nur die vorübergehende Praeparativ-Anstalt für das Reich Gottes ist, um dereinst im Staate sich vollenden zu können, die Kirche nun auch als ein bloßes äußeres Noth- und Hülfs-Institut da und dann in's Leben treten zu lassen, wenn das Christenthum in Gefahr ist, vom endlichen und weltlichen Bewußtsein unterdrückt zu werden. Aber die ganze Geschichte der christlichen Kirche ist die Widerlegung dieser Ansicht. Gerade die glaubenslosesten Momente müßten sich dann zur Kirchenbildung am günstigsten erweisen; und wo wäre dies durch die Geschichte zu erledigen? Wo wäre es erhört, mitten in einer glaubenslosen und zerrissenen Weltbildung eiligst ein Institut zusammenzuschlagen, welches das noch Uebrige vom Glauben bis auf eine günstigere Zeit zusammen zu halten die Bestimmung hätte, um wieder aus einander zu fallen, wenn die Macht des Glaubens eine durchgreifende geworden wäre? Hier muß die Kirche nach umgekehrten Principien sich entwickeln; der Unglaube und die auseinandertretenden Ansichten sichern ihr die Möglichkeit und die Wirklichkeit ihrer Entstehung, der Glaube aber als eine geschichtliche Macht reißt sie auseinander, und nimmt ihr den Boden und die Wahrheit ihrer Existenz. Bei der tiefen und christlichen Würdigung von der gemeinschaftstiftenden That und Kraft des Erlösers, welche sich durchgehends bei Rothe findet, wäre es schwer zu begreifen, wie dieser innerste Kern und dieser wesentlichste Gehalt so wenig für den Begriff der Kirche bei ihm ausgetragen hat, wenn nicht die einmal angenommene Voraussetzung das

*) A. a. O. 311 sqq.

Reich Gottes in der Form des Staats als vollendet und wahr darzustellen, ihn auch hier wieder in die Noth hineingetrieben hätte, die äußere Verfassung als das den Begriff der Kirche Constituirende wahrzunehmen, einer Verfassung, welche noch dazu nach ihm so gemacht, äußerlich und verabredet zu Stande kommt, daß man sich viel lieber zu der katholischen Auffassung hingetrieben fühlen müßte, wenn in solchem Aeußern der Begriff der Kirche nothwendig aufgehn sollte.

Wir treten also unbedenklich an den ersten Anfang des Christenthums zurück, um seinen Geist als kirchenbildenden zu begreifen. Zu dieser Bildung kann er nun befähigt sein, insofern er der Geist der absoluten, wahren Religion ist; denn nur insofern kann er sich als objectiver, bleibender in seinem Wesen selbst herausetzen. Jede Religion, welche nicht die wahre ist, ist nur als subjective Erregung, Wille, Gefühl vorhanden; ihr fehlt die objective Macht, woraus die endliche Subjectivität erfüllt wird; es ist die Subjectivität selbst, welche unter einer bestimmten Form als fromme Gemeinschaft ꝛc. heraustritt, und darum das Wandelbare, das Vorübergehende ist.*) Es ist der an ein allgemein Göttliches sich hingebende Menschengeist; das Allgemeine aber ist das Bewegungslose, Verhüllte, Fremde. Es läßt an sich herantreten, von ihm geht keine Bewegung aus, darum ist auch kein kirchenbildendes, d. i. sich selbst verwirklichendes Princip in ihm. Das Wesen der absoluten Religion ist eben dieses, daß Gott es selbst ist, der sich der Menschheit offenbarend hingiebt, und so den endlichen Geist in

*) Was Strauß, Dogmatik p. 18 nach Feuerbach als das Wesen und Fundament der Religion setzt, daß sie sei „Bedürfniß des Subjects"; „sie macht sich," wie es dort lautet, „einen Gott, wie sie einen braucht oder vielmehr wünscht; was das Gemüth fordert, das habe die Phantasie, indem sie die Einsprache der Vernunft nicht achtet, reiche Mittel, ihm zu gewähren," — dies gilt nur von der subjectiven Religion, und ist dagegen dem Wesen der absoluten Religion, dem Christenthum so durchaus entgegen, daß diese die Vernichtung aller jener Willkürlichkeiten ist.

und zu ihm selbst verbindet. *) Es ist also die Offenbarung im strictesten Sinne des Worts, nicht als „eigenthümlich geschichtlicher Anfangspunkt," sondern als das Hereintreten Gottes in die Menschheit, der kirchenbildende Charakter der absoluten Religion; im Christenthume also die Wahrheit, daß Gott in Christo erschienen, Fleisch geworden ist.**) Dadurch unterscheidet sich die Kirche von jeder religiösen Gemeinschaft, daß nicht die Religion im Allgemeinen Gegenstand, Inhalt der frommen Erregung ist; sondern daß Gott in dieser Gemeinschaft präsent, gegenwärtig, offenbar ist; so ist die Kirche das Herrnhaus, Leib des Herrn. Das also ist das charakteristische Merkmal der Kirche als solcher, das, wodurch sie sich ganz bestimmt von jeder Religionsgesellschaft unterscheidet, daß der geoffenbarte Gott in solcher Gemeinschaft gegenwärtig, offenbar ist, und in seinen Geist den Geist der Gemeinschaft erhebt, sich darin fortsetzt, „geschichtliche Potenz" wird. Ohne diesen Geist kann sie immer noch fromme Gemeinschaft sein, aber niemals eine Kirche. Aber es ist ja doch immer eine Gemeinschaft, worin sich die Offenbarung bethätigen muß, und nur als diese Gemeinschaft ist, existirt die Kirche. Darnach müßte gesagt werden, wenn auch die Offenbarung, Erscheinung Gottes das primum movens ist, die Kirche als Kirche könne doch nur allmählig entstehn, je nachdem und so weit als diese Gemeinschaft entstanden sei. Hiegegen jedoch ist Folgendes zu erinnern. Die Offenbarung Gottes ist nicht für sich, in sich hinein, in welchem Falle sie keine wäre, sie ist für den subjectiven, endlichen Geist. Ist aber dies, so ist auch ihre Bethätigung in demselben nothwendige Folge, ja sie ist mit

*) Petersen Idee der christlichen Kirche, 1ster Th., Leipz. 839. p. 70 u. 84. Rothe a. a. O. p. 289.

**) Wie auch immer die hervorragende Subjectivität des Einen für Viele gemeinschaftbildend gewirkt haben mag, die schlechthin wahre Religion hat doch nur von oben kommen und sich allmählich darstellen und einüben können den Menschen, von Außen nach Innen. Nitzsch prot. Beantw. d. Symbolik v. Möhler in d. Stud. u. Krit. 835. H. 2. p. 395.

der Offenbarung identisch gesetzt. Es hängt nicht mehr vom Zufall ab, was wohl daraus werden möge; es ist nicht das Ungefähr, das Unbestimmte, was allenfalls eine Wirkung hervorbringt; es ist das Wesen der Offenbarung selbst, daß sie den endlichen Geist erreicht und erfüllt. Darum, als der Herr auftrat in dieser Zeitlichkeit mit dem Bewußtsein seines ewigen und göttlichen Lebens, als er es auszusprechen hatte: „Niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn," da war die Kirche auf Erden gegründet. Es war nicht die Hoffnung der Begeisterung, nicht die allgemeine Ueberzeugung, daß alles Gute von Gott erhalten werde, womit er die ewige Dauer und den bleibenden Wachsthum des Reiches Gottes verkündete; es war die Gewißheit, die mit dem Wissen um sein göttliches Leben eins war, es war die Klarheit seines ewigen und himmlischen Bewußtseins, daß er bei den Seinen sein werde bis an der Welt Ende, womit er schon in den Tagen seines Fleisches die Kirche und ihre ewige Dauer verkündete. Ursache und Wirkung liegen hier in einander, fallen zusammen als die eine nothwendige Wahrheit des geoffenbarten und in die Zeitlichkeit hereingetretenen Gottes. So wie das Licht nothwendig den Tag bringt, so daß es einerlei ist zu sagen: die Sonne steht am Himmel, oder es ist Tag, weil auch hier Ursache und Wirkung nicht auseinander liegen; so sind auch die Offenbarung Gottes und die Kirche nothwendig in und für einander da; und es muß in dieser Beziehung der Satz seine volle Wahrheit haben: Christus ist die Kirche. *)

Ist nun somit die Gemeinschaft das dem Begriffe der Kirche inhärirende Merkmal, das also nicht als ein beson-

*) Die Kirche ist das Leben, das Dasein des Christenthums; ohne sie würde es von dem großen Schauplatz der Oeffentlichkeit verschwinden, auf dem ihm die erste Stelle gebührt, es würde eine bloße Privatsache werden. Ev. Kirchenztng. Sptbr. H. 1840. No. 75.

Die Grundlage der Kirche ist der lebendige Christus, der Mensch gewordene Gott, nicht das Suchen, wer er sein möge. Möhler. Die Einheit in d. Kirche, p. 74.

dres von außen her hinzutretendes will abgewartet sein, sondern mit dem Princip zugleich gegeben ist, so ist in Beziehung hierauf der Begriff der Kirche weiter zu verfolgen. Das wie dieser Inhärenz ist zu betrachten, und darin das Wesen der Kirche weiter ins Licht zu stellen. In Beziehung hierauf ist die Kirche die erscheinende, d. h. diese der Offenbarung zukommende Gemeinschaft, wie sie nach der Wahrheit da und nothwendig ist, stellt sich zeitlich als eine werdende und wachsende dar. Es ist dies die andere Seite der Offenbarung, den Begriff, die Wahrheit, das Wesen der Gemeinschaft so in sich zu haben, wie sie als zeitliche eine lebendige ist. Sie ist Gemeinschaft, aber sie ist es als werdende, erscheinende. Der Begriff dieses Werdens ist aber der Kirche wesentlich, dasjenige, wodurch sie Kirche ist. Im Begriffe der frommen Gemeinschaft an sich liegt es nicht, daß sie wird; es ist in Beziehung auf eine solche das Zufällige, das, was auch fehlen kann, ohne daß sie selbst in ihrem Begriffe dadurch alterirt würde. Aber die Kirche ist nur in der Weise Kirche, daß der ihr inhärirende Begriff der Gemeinschaft fortwährend vollzogen wird. Es liegt in dem Wesen des kirchenbildenden Factors (der Offenbarung) selbst, erscheinende, wachsende Gemeinschaft zu sein. Könnte die kirchliche Gemeinschaft so in sich abschließen, daß ihr Zuwachs nur zufällig wäre; so hörte sie damit auf Kirche zu sein. Sie ist kirchliche Gemeinschaft nur in der Gewißheit und Nothwendigkeit bleibenden Werdens und Erscheinens. Es ist dieselbe Nothwendigkeit, welche, wie sie den Anfang bedingt, nun auch den Fortgang in solcher Weise bestimmt, nemlich die sich nicht erschöpfende Macht der Offenbarung, die so lange als sie als Offenbarung da und vorhanden ist, das Leben als Gemeinschaft nach sich zieht. Nur mit ihrem Aufhören müßte diese Bewegung, damit aber auch nothwendig die Gemeinschaft selbst zu Ende gehn. Das Gemeinschaftstiften ist das sich immer gleiche und bleibende Setzen des in der Endlichkeit erschienenen und geoffenbarten Gottes; das Gemeinschaftwerden ist die dieser That inhärirende, bleibende Nothwendig-

keit, vollzogen an und von dem subjectiven Geiste. Und in diesem Ineinander des sich immer gleichen Göttlichen und des immer werdenden Menschlichen im und am Göttlichen ist die erschienene und erscheinende Kirche die wahre Gestalt, wie unaufhörlich Göttliches und Menschliches in Einheit zusammengehn.

So als die erscheinende tritt nun die Kirche von Anfang an fortwährend als die sammelnde, gewinnende, belebende in die Menschheit ein und ihr gegenüber. Die Menschheit ist zunächst als Welt, d. h. abgesehn von allen anderweitigen Verhältnissen, worin sich ihr Leben besondert hat, der Stoff, woraus die Kirche sich ihren Leib bereitet. Hierin liegt nun dies zunächst, daß die ganze, ungetheilte Menschheit, wie sie da ist, die Bestimmung hat, die Macht der erscheinenden Kirche an sich zu erfahren. Es giebt an sich nichts, was hier reservirt, der Wahrheit der Offenbarung entzogen werden könnte; alles ist bestimmt, in das Anziehungs- und Umbildungsverhältniß der Offenbarung zu treten. Was aber die Kirche aus sich heraus wiederum frei lassen, als eigne, aber dennoch an ihr haftende Formationen ausgebären will, das kann erst später zur Betrachtung kommen. Hier liegt nur vor die allgemeine Bestimmung der menschlichen Gesammtheit zur Kirche und für dieselbe vorerst aufzuzeigen. Diese Bestimmung, das liegt eben in dem Begriffe der erscheinenden, werdenden Kirche, ist nicht eine solche, daß der endliche Geist darin zu Grunde ginge, willenlos der Objectivität der Offenbarung zum Opfer fiele; aber auch nicht eine solche, daß der objective, geoffenbarte Geist, der Subjectivität preisgegeben, nur noch in der Subjectivität als vorausgesetzt, vergangen vorhanden wäre (vergleiche oben); sondern eine solche, wie darin beide zu ihrem Rechte kommen, und wiewohl in der Einheit, doch zugleich in ihrem Unterschiede da und vorhanden sind. Hierin ist nun enthalten, einmal, daß die gemeinschaftstiftende That der Offenbarung eine lebendige ist. Die Hingabe Gottes an den endlichen Geist regt diesen zur Hingabe an Gott auf; es ist die Gegenseitigkeit der Hingabe, ausgehend zunächst vom göttlichen Geiste, und in dieser Relation ist die Gemeinschaft die wahre,

lebendige. Der endliche Geist ist in seiner Freiheit bewahrt; er ist, insofern er in und bei Gott ist, doch in und bei sich selber, persönlicher Geist. Sodann aber geht es mit dieser That der Offenbarung von Mann zu Mann, das will sagen, sie wendet sich an den Einzelnen, und die Kirche existirt zunächst in ihren Gliedern, welche zur Gemeinde ansetzen, zusammenwachsen.*) Die Gemeinde setzt die Kirche voraus, ist immer schon Gemeinde der Kirche; dadurch ist sie abhängig von der Kirche, ihr unterworfen; im Gegentheil wäre die Kirche die ganz subjective That der Gemeinde, und sowohl ihrer Entstehung, ihrer Dauer, ihrem Geiste nach der oder den Gemeinden unterworfen; mithin nach allem darüber erörterten gar keine Kirche, sondern immer nur organisirter Complex von Gemeinden.

Als die erscheinende Kirche ist ihr ferner wesentlich das ewige Leben in der Form der Endlichkeit geborgen zu halten. Die Kirche hat es nicht mit Vorstellungen, Gedanken über ein künftiges Leben zu thun, welches erst kommen soll, wenn dieses zeitliche zu Ende geht. Sie hat das Bewußtsein des ewigen Lebens nicht als eine von anders woher hereingenommene Vorstellung, womit die kirchliche Gemeinschaft, sich auch irgendwie versehen hat; so bleibt das Jenseits das ganz Abstracte, Leere, was den Entwicklungsgang dieses Lebens abbricht, um als anderes, fremdes zu beginnen; sie hat es, als ihren wesentlichen Gehalt, als volle Wirklichkeit. Die Kirche durchbricht die Schranke, welche das Diesseits vom Jenseits trennt; sie theilt das ewige Leben als Besitzthum, als wahrhaftes Leben aus. Wer Glied der Kirche ist, der hat das

*) Das nächste und eigentliche Object der erlösenden Thätigkeit Christi ist nicht die Welt, sondern der Einzelne; somit ist also auch das nächste Object derjenigen Thätigkeit, in welcher sich die erlösende Thätigkeit Christi fortsetzt, wiederum der Einzelne. Aus diesem Zusammensein Einzelner in Christo bildet sich sodann das weitere Verhältniß der Kirche zur Welt. K. Wolff die Zukunft der protestantischen Kirche in Deutschland, p. 28.

ewige Leben. Das Einsgewordensein mit dem Göttlichen ist das ewige Leben. Aber sie hat dies ewige Leben in der Form der Endlichkeit; es ist nothwendige, an ihrem Wesen haftende Voraussetzung, sich selbst im Jenseits vollendet zu wissen; das ewige Leben als werdendes unter der Hülle der Zeit zu haben. Sie ist so wiederum Kirche, indem sie das Ewige im Zeitlichen hat, besitzt, austheilt, und so besitzt, daß sie als vollendete, als Ziel ihres eigenen Seins in ein zeitloses Jenseits hinübergreift; nicht aber das Ewige im Diesseits verlaufen läßt. In dem Begriffe der erscheinenden Kirche liegt also beides, das Moment der Endlichkeit als bleibendes, ihrem Wesen anhaftendes, und das Moment des Ewigen, als eines Gegenwärtigen, Wirklichen; und es ist auch hier wieder die Einheit der Momente des Diesseits und Jenseits, in ihrem behaltenem Unterschiede, ebenso sehr die Vernichtung der abstracten, leeren Ewigkeit, als auch der ruhelosen, das Jenseits und das wahrhaft Ewige selbst aufzehrenden Diesseitigkeit. So trat auch der Herr der Kirche vom Anfang an mit dem Bewußtsein auf, daß in ihm das ewige Leben sei, und daß alle, die zu ihm kämen, aus dem Tode zum wahren, ewigen Leben hindurchgedrungen seien; aber stets wies er auf eine höhere, diese Zeitlichkeit überbietende und überdauernde Herrlichkeit, welche in ihm gegründet, von ihm geordnet, in ihm schon hienieden befestigt und versiegelt, das Ziel und die Vollendung seiner Offenbarung in einem zeitlosen und wechselnden Jenseits sein werde. Seine Erscheinung ist der das Diesseits und Jenseits zusammenschließende Mittelpunkt, nicht das ewige Leben für die eine oder andere Seite abschließend; sondern dasselbe beiden Gebieten einverleibend ist erst durch ihn Unsterblichkeit und ewiges Leben wahrhaft an das Licht gebracht.

Hiegegen könnte nun gesagt werden, die ausgesprochene Offenbarung Gottes in Christo sei eine blos dogmatische Voraussetzung, und könne schon deshalb unmöglich bewegendes, kirchenbildendes Princip sein; es fehle demselben die philosophische Evidenz eben so sehr als die geschichtliche Documentation, und es müsse mithin die Wahrheit der Thatsache und so auch die

darauf gegründete Construction der Kirche als unbegründet in Anspruch genommen werden. Darauf ist zu erwiedern: Es handelt sich hier zunächst noch gar nicht darum, ob das in Christo herausgetretene Factum der Offenbarung in seiner Wahrheit erwiesen, sondern darum, ob es jemals als solches geglaubt ist, ob also geschichtlich constatirt ist, daß diese so geglaubte Offenbarung in Christo in der aufgezeigten Art kirchenbildende Kraft und Princip gewesen ist, und dies ist nach allen Zeugnissen der Schrift und der Zeitgenossen unwiderleglich. Würde nun eine spätere Zeit die Unwahrheit einer solchen Offenbarung wissenschaftlich erwiesen, und unzweideutig nachgewiesen haben, daß eine solche gottheitliche Manifestation Christi nicht stattgefunden; so würde daraus folgen, nicht nur, daß die erste Kirche auf falschem Grunde erbaut, vor diesem Lichte zusammenfallen müßte; sondern daß überall damit die Vernichtung der Kirche ausgesprochen sei. Die Kirche kann sich, wie dargelegt worden, mit keinem geringeren Factor zur Hervorrufung ihrer selbst begnügen, als mit der Offenbarung im strictesten Sinne des Wortes; sie steht und fällt mit der Gottheit Christi. Wie nun aber weiter? Leidet nicht dieser Begriff, so wie er kirchenbildender Factor sein soll, an einer gänzlichen Unfähigkeit der Bewegung und muß er nicht schon dadurch in sich selbst zu Grunde gehn? Es soll die geschichtliche Offenbarung als das bleibende gegenwärtige Factum kirchenbildend sei; es wird damit ausdrücklich verworfen die geistige, ideelle Gegenwart, wie man auch wohl sagt, der Geist dieses oder jenes großen Mannes ist wirksam in den Nachkommen. Es soll nicht genügen, daß die Offenbarung einmal geschehn, wie ein vergangenes Factum dasteht; denn die Kirche ist nur durch die Gegenwart der Offenbarung; tritt sie zurück als überlieferte Kunde, so ist sie damit auch nicht mehr kirchenbildendes Princip. Wie soll denn nun die göttliche Offenbarung näher, die Erscheinung Christi bleibend gegenwärtig gemacht werden, damit sie nicht als eine vergangene, dageweſene in das Gebiet der Relation hinübertrete? Dies geschieht durch

die Ausgießung und Mittheilung des heil. Geistes. Dadurch ist die ewige Gegenwart Christi nicht als eine Kunde, nicht als ideelle Substanz für das gläubige Bewußtsein, sondern als reale Objectivität versiegelt. Er, d. i. sein Leben ist nun nicht nur in den Gemüthern der Gläubigen, er selbst aber eine vergangene Erscheinung; sondern er ist nunmehr der selbstständige Andre, der außer und über den Gemüthern wahrhaftig vorhanden und gegenwärtig ist, durch welchen erst die Gemüther von ihm selbst erfüllt werden. Die Ausgießung des heiligen Geistes vollendet die Wahrheit und das Wesen der Kirche. Wie durch die sichtbare, zeitliche Erscheinung des geoffenbarten Gottmenschen die Kirche ihren sichtbaren, zeitlichen Anfang nahm; so mußte das Zeitliche und Räumliche dieser Erscheinung fallen, ohne daß jedoch die reale, bleibende Gegenwart aufhörte. Es mußte sein göttliches das ewig gegenwärtige Leben der Gemeinde durch alle Zeiten und alle Völker werden; Allen gleich nahe und gleich zugänglich, aber doch nicht in der Weise eines subjectiven Glaubenslebens, sondern in der Objectivität seines eignen göttlichen Selbst; und dies ist eben der heilige Geist; er ist die vollzogene Wirklichkeit und Wahrheit seines nun nicht mehr sichtbaren, damit aber schrankenlosen, wahrhaftigen, realen Seins, und damit ist die Kirche das bleibende Factum seiner objectiven, wesenhaften Gegenwart. — Für den Begriff der Kirche bleibt das Factum der Ausgießung des heiligen Geistes das inhärirende, ergänzende Moment; sie kann nur Kirche sein, indem die sie begründende Thatsache der Offenbarung, die sichtbar, zeitlich in die Erscheinung tritt, als ein gegebener Anfangs- und Anknüpfungspunkt, die endlichen, zeitlichen Momente wiederum zurücknimmt, dabei aber zugleich die bleibende, objective Gegenwart und die alle Zeiten und allen Wechsel überdauernde Realität ihres Daseins in der Zeit thatsächlich versiegelt.

Fassen wir das Gesagte noch einmal kürzlich zusammen. Die geschichtliche Thatsache der Offenbarung Gottes in Christo, welcher als der wahrhaftige Gottmensch in diese Zeit eintrat, nicht als eine vorübergehende, dagewesene Erscheinung, um später als

ideelle Substanz des christlichen Geistes in subjectiver Weise von dem menschlichen Bewußtsein fortgetragen zu werden; sondern als bleibender, objectiv realer Christus, welcher, indem er die Momente der Endlichkeit, worin er anfangs erschienen war, zurücknahm, nunmehr als heil. Geist der ewig reale, objectiv gegenwärtige in der Menschheit, also als der wahrhaft Andere Gottes in der Menschheit da und gegenwärtig ist; derselbe hat nun die Gemeinschaft als nothwendig inhärirendes Moment an sich; d. h. es ist die Macht und Wahrheit seines Wesens, in der Menschheit geschichtliche Potenz zu werden, wodurch das fortwährende Werden und Wachsen der Gemeinschaft, eben als der ewig von ihm gezogenen mitgesetzt ist. Diese geschichtliche Thatsache des geoffenbarten Gottes in dieser ihr eigenthümlichen und bleibenden, gemeinschaftstiftenden That ist die Kirche Christi. Sie ist nun als solche die wahre, die allgemeine und die eine Kirche. Sie ist die wahre Kirche, insofern nicht die Menschen in ihr vorerst den Inhalt des Bewußtseins feststellen; sondern insofern es der objective, göttliche Geist selbst ist, der sich in seinem Wesen herausgesetzt, also das unwandelbar, ewig gültige, göttliche, welches den Inhalt und Gehalt der Kirche constituirt. Sie ist ferner die allgemeine schon insofern, als sie die werdende und wachsende Gemeinschaft zu ihrem inhärirenden Momente hat, insofern sie die erscheinende Kirche ist. Als solche durchbricht sie nothwendig alle Schranken der Nationalität, oder der irgendwie gegebenen natürlichen Abgränzungen, und setzt sich in ihren Gliedern durch alle Zeiten und Völker zu immer weitern Kreisen der Gemeinschaft an. Sie ist aber auch insofern die allgemeine, als sie nicht Kirchen außer und neben sich stehen lassen kann als gleichberechtigt mit ihr, sondern als sie auch diese als weltlichen Stoff behandelt, der in sich zergehn muß, um sich ihr selbst als der allein-wahren und gültigen anzubilden. So ist sie endlich die eine Kirche, von Anfang bis zu Ende, der eine objective, göttliche Geist, der sich als der wahre, geschichtliche verwirklicht. Es würde dem ganzen Geist der Kirche widersprechen, wollte man behaupten, als könne er sich spalten und

sowohl der Zeit als dem Raume nach in mehrere neben einander bestehende Formationen sein ungetheiltes, wahres Wesen expliciren. Aus allen Gesagten folgt endlich nothwendig, daß nur das Christenthum eine Kirche hat und haben kann. *)

Sind wir auf solche Weise zu dem Begriffe der Kirche im Allgemeinen vorgeschritten; so haben wir nachzusehn, wie derselbe sich in seine Unterschiede auseinanderlegt, deren Einheit er selbst ist. Die herkömmliche Unterscheidung ist die der innern und äußern oder der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, eine Unterscheidung, welche allerdings festzuhalten ist, indem der Begriff der Kirche, wie auch schon aus dem Gesagten erhellt, nicht ein an sich einfacher ist, sondern durch Vermittlung seiner selbst entsteht; die Momente seiner Vermittlung aber, wodurch er in seiner Wahrheit da und vorhanden ist, sind keine andere, als die des Sichtbaren und Unsichtbaren, oder des Innern und Aeußern. Rothe freilich glaubt gegen den Begriff der unsichtbaren Kirche sich auflehnen zu müssen; **) nicht als ob das innere Moment überall nichts Wirkliches, sondern nur, wie Hase meint, ein Ideales zu nennen sei; wogegen er sich ausdrücklich verwahrt; ***) sondern deshalb, weil der Begriff Kirche „als die ausschließlich religiöse Gemeinschaft" schlechterdings nicht ohne äußere Form vorhanden sein könne. Daß aber dieser Begriff der Kirche nicht der richtige ist, ist bereits nachgewiesen; indem die Kirche allerdings die Gemeinschaft als nothwendiges, inhärirendes Moment an sich trägt, keineswegs damit aber ihr Begriff explicirt ist, welcher vielmehr als eine göttliche That und Offenbarung nothwendig sich ausgewiesen hat. Und hiernach ist der Begriff der unsichtbaren Kirche eben so real als wahr. Die unsichtbare Kirche ist also nicht die unwirkliche; sie ist, als

*) Bickell Verpflichtung auf symbol. Schriften, 2te Aufl. p. 4. Anmerk. Petersen Idee d. K. p. 73. Puchta Recht der Kirche p. 26 sqq.

**) A. a. O. p. 99 sqq.

***) A. a. O. p. 121.

Kirche; so gewiß da und vorhanden, als der geoffenbarte Gottesgeist zeitlich und wirklich geworden, und damit zugleich als kirchenbildender Factor die Macht und Realität seines Wesens bethätigt hat. Dagegen folgt nun aber gar nicht aus dem Begriffe der Kirche als der unsichtbaren, daß die sichtbare nur zufällig und willkürlich wäre, so daß es nun als das Werk menschlicher Berechnung und zeitlicher Umstände erschiene, ob? und wann? sie als sichtbare sich zu constituiren hätte; denn es sind ja nicht zwei verschiedne auseinander liegende Begriffe, bei welchen eins ohne das andere sein könnte; sondern es ist der eine Begriff der Kirche, welcher sowohl die unsichtbare als die sichtbare ist, welcher sich in diese beiden Momente dirimirt, um sich so als Einheit und volle Wahrheit zusammenzufassen.*) Damit ist dann aber auch ausgesprochen, daß nicht die sichtbare an sich, abgesehn von der unsichtbaren, etwas sein könne, oder wohl gar erst eine unsichtbare irgendwie hervorbringe; sondern, wie gesagt, beide Momente sind in und mit einander der eine, volle Begriff der Kirche. Welches ist nun aber das Moment des Sichtbaren in seinem Unterschiede von dem Unsichtbaren? und wo sind beide Momente aufzusuchen, daß sie auch wirklich in einen Begriff zusammen gehn, nicht aber als heterogene Elemente die Wahrheit des Begriffes der Kirche verhüllen oder auseinander reißen? Die Beantwortung dieser Frage ist für die Lösung der ganzen hier gestellten Aufgabe von der entschiedensten Wichtigkeit.

Gehn wir, um eine Darlegung dieser Momente zu versuchen, auf den oben aufgestellten allgemeinen Begriff der Kirche zurück, der sich, kurz zusammengefaßt, als die Offenbarung Gottes in ihrer gemeinschaftstiftenden Thätigkeit ergab; so werden wir die Thatsache des objectiv geoffenbarten Gottes in dieser

*) Einer der Irrthümer, die am meisten zur Auflösung des protestantischen Kirchenbestandes beitrugen, ist jene Trennung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, nach welcher jede als eine Sache für sich ohne Zusammenhang mit den andern erscheint. Stahl a. a. O. p. 47.

seiner Thätigkeit als unsichtbare Kirche zu begreifen haben, also die an sich seiende und wirkende kirchenbildende Macht der Offenbarung ist die unsichtbare Kirche. So ist dieser objective Geist wohl realer, wirklicher, daseiender; aber für den subjectiven, endlichen Geist ist er so zunächst nur geistige Substanz. Er hat sich in der Freiheit und Realität seines objectiven Seins gegen die subjective Auffassung zu reserviren. Er muß sich darum in dem, was er ist und wirkt, in dieser seiner Objectivität äußerlich heraussetzen, um nicht der Subjectivität zu erliegen; er muß nicht als der einmal Dagewesene, sondern als der fortwährend Gegenwärtige, wie er es als heiliger Geist ist (vgl. oben), nun auch gewußt und gekannt sein. Es ist dies aber nichts Zufälliges, Willkürliches, nicht etwas, was auch unterbleiben könnte. Es ist die Macht und Wahrheit des sich offenbarenden Geistes selbst, sich so als äußeres Objectives herauszusetzen. Dieses Aeußere ist zunächst das Wort, die Selbstverkündigung des Geistes als eines göttlichen; dadurch ist er der offenbare, objective, bleibend gegenwärtige für den menschlichen Geist. Es ist dies nicht das Wort, wie es durch menschliche Vermittlung hindurchgegangen, eine menschliche Wahrheit geworden ist, sondern das ursprüngliche, unvermittelte, göttliche Wort. Dieses Aeußere ist sodann aber auch das sich unter äußern Zeichen vergewissernde göttliche Leben in seiner objectiven, unbezweifelten Gegenwart, die Sacramente. Wort und Sacramente sind also die äußern Momente der an sich seienden göttlichen Offenbarung, die sich veräußernde, in die Endlichkeit hineinragende Realität des objectiven göttlichen Geistes und Lebens. Es ergiebt sich ohne Weiteres, daß diese Momente nur in und mit dem Unsichtbaren zugleich sind, und ohne dieses letztere gar nicht entstehn könnten; sie sind die bleibende Wirkung des sich selbst gleichen Göttlichen, Objectiven und Ewigen in der Macht und Wahrheit seiner Manifestation. Die sichtbare Kirche in ihrem Unterschiede von der unsichtbaren, zugleich aber auch in ihrer Einheit mit derselben ist also der durch Wort und Sacramente in der Realität seines objectiven Seins sich mani-

feſtirende, geoffenbarte, göttliche Geiſt, mit andern Worten, der ſich fortwährende Geſtalt gebende objectiv reale Chriſtus. Es darf wohl kaum wiederholt werden, daß das Moment der Gemeinſchaft, das beiden inhärirende, nothwendige iſt, und daß ſich der Begriff der Kirche nach beiden Seiten abſchließt.

Es erhellt wohl von ſelbſt, daß die ſichtbare, äußere Kirche alle Kategorien der unſichtbaren an ſich tragen muß. Sie iſt zunächſt die wahre Kirche, denn die Wahrheit ſoll nicht erſt in ihr geſucht werden; ſie iſt nicht die bloße allgemeine Vorausſetzung, daß ſie da iſt, dabei aber der Subjectivität zur Ausdeutung anheim fällt; ſie iſt wahr als die Verkündigung des reinen Evangeliums. Daſſelbe iſt rein, nicht auf ſubjective Weiſe, was Menſchen einer Zeit dafür halten; rein iſt es als die urſprüngliche Selbſtverkündigung des erſchienenen, geoffenbarten Gottes, als die dauernde, immer gleiche Predigt des heiligen Geiſtes, d. i. als der im Wort ſich herausſetzende objective, präſente Chriſtus. Nicht die Menſchen machen, ergründen, oder erdenken dieſe Wahrheit; ſie ſteht vor ihnen da als die fertige und göttliche, und die Menſchen und Herzen ſind ihr Product. *)

Aus dieſem Grunde iſt ſie aber auch als ſichtbare die eine Kirche, weil das herausgeſetzte göttliche Wort nur ungetheilt und eins ſein kann, und als das eine da und offenbar iſt. So iſt ſie, wie von Anfang an die eine, fertige Wahrheit, ſo auch die eine ſichtbare Kirche. Was auseinandertreten und in eine Mehrheit zerfallen muß, das iſt die Kirchengemeinſchaft, alſo das dem Weſen und dem Begriffe der Kirche inhärirende Moment, weil hier die Subjectivität, die Endlichkeit, zur Geltung kommt. Es wird alſo eine Mehrheit von Kirchengemeinſchaften entſtehn, in welchen allen aber

*) Stahl a. a. O. p. 54 und 55. — Wie der göttliche Geiſt mit den Apoſteln nicht verſchwand, ſondern immer gegenwärtig iſt, ſo iſt auch die apoſtoliſche Lehre nie eine vergangene, ſondern mit ihm allezeit gegenwärtig. Möhler die Einheit in der Kirche p. 31.

die Einheit der Kirche selbst ist; nicht die unsichtbare allein, sondern zugleich auch die sichtbare, weil beide die Einheit, der Gesammtbegriff der Kirche sind; eines nicht ohne das andere ist. Dadurch allein wird die Mehrheit der Kirchengemeinschaften vor einem endlosen Zerfahren in subjective Ansichten bewahrt, dadurch allein ist ihr endliches Ineinandergehn als nothwendige Gewißheit vorbedingt. Wäre die unsichtbare Kirche allein das allen verschiedenen christlichen Kirchengemeinschaften zum Grunde liegende Eine und Gleiche, so wäre damit eine endlose Differenz als nothwendig gesetzt. Denn indem das Unsichtbare, rein Geistige durch die Vermittlung des endlichen Geistes hindurchzugehn die Bestimmung hätte, um als Wahrheit allmählig erbeutet zu werden; so muß dieser Proceß, wegen des göttlichen Gehalts und Inhalts der der Vermittlung bedürftigen Substanz, als endlos gesetzt, und damit auch die Mehrheit der Gemeinschaften als bleibend bedingt werden. Es kann die Gemeinschaft in dem Bewußtsein einer objectiven, daseienden und erkannten Wahrheit nicht zur Ruhe kommen, weil die ewige Wahrheit selbst als ewige Aufgabe subjectiven Suchens und Vermittelns gesetzt ist.

Nach dem Gesagten gehn sichtbare und unsichtbare Kirche in ihrem Ausgangspunkte in einander, in die Unmittelbarkeit göttlicher Offenbarung zusammen; dies ist ihre wahre Einheit. Die Kirche hat einmal dies zu ihrem Wesen, daß es der geoffenbarte Gott ist, der sich potentia und actu gemeinschaftstiftend bethätigt; aber dieses nicht so, als der einmal offenbar gewordene, sondern als der offenbar seiende, der als heiliger Geist die Präsenz seines Wesens und seines gemeinschaftstiftenden Lebens in Wort und Sacramente bleibend veräußerlicht. Die sichtbare Kirche ragt also als eine göttliche Kraft und Ordnung in die sichtbare Welt hinein und steht über menschlichen Gedanken und Willen. Sie ist der Leib des Herrn, den nicht Menschen, den er selbst sich bereitet hat durch zwei heilige Stützen: Sacrament und Wort. So sind zwar die ersten endlichen Momente der zeitlichen Erscheinung des geoffenbarten Herrn der Herrlichkeit gefallen; aber so, daß

er dafür in Wort und Sacrament auf objectiv bleibende Weise sich Gestalt giebt, und die Wahrheit und Untrüglichkeit seiner göttlichen Gegenwart durch sichtbare, äußere, aber endlose Momente allgemein und gränzenlos manifestirt. *)

Wort und Sacrament, die sichtbare Gestaltung des objectiv präsenten Gottesgeistes, wie sie uranfänglich von dem Herrn selbst als die weitere und unbeschränkte Manifestation seiner ewigen, göttlichen Herrlichkeit herausgesetzt sind, also an der Spitze, an dem Ursprunge der nachwachsenden Gemeinschaft stehn, und vor ihr da sind; sind nachmals dieser selbst als Trägern und Bewahrern dieser heiligen Güter übergeben. Der Geist verkündet sich fernerhin nicht unmittelbar selbst, sondern überläßt sich der Gemeinde. Doch aber nicht in solcher Weise, daß nun die Subjectivität daran ein Recht bekäme, sie in sich zu zersetzen und mit dem Ihrigen zu verschmelzen, sondern so, daß sie die unverfälschte, unvermischte und göttliche Wahrheit bleibt. Sie muß der Subjectivität gegenüber und von derselben als objective Macht und Gestalt des einen daseienden, geoffenbarten Gottesgeistes respectirt sein. Dazu bedarf die Gemeinschaft der äußern Verfassung. Einmal dazu, damit diese Verkündigung aus der Willkür und Zufälligkeit der Individualitäten herausgehoben, eine göttliche Ordnung des Gesammtlebens werde; sodann aber auch, damit die noch immer mitgesetzte sündhafte Nachwirkung der ausgebornen Gemeinschaft sich nicht an den objectiven Inhalt des reinen göttlichen Wortes bethätigen könne. So wird es also geschehn, daß die vom göttlichen Geist herausgeborne und in Wort und Sacrament lebende Gemeinschaft, das inhärirende Moment der Kirche, sich eine Verfassung anbildet, wodurch sie als äußerer Organismus

*) Die sichtbare Kirche ist der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben, sowie denn auch die Gläubigen in der Schrift der Leib Christi genannt werden. Möhler's Symbolik p. 335.

geschichtlich fortbesteht. *) Die Verfassung ist also die secundäre Erscheinung an der Kirche, oder vielmehr an dem einen Moment der Kirche, der Kirchengemeinschaft, woher sich folgende Bestimmungen von selbst ergeben. Wort und Sacramente sind über der Verfassung, und vor ihr da; sie sind also nicht, was das erstere betrifft, als Resultat subjectiven Suchens und Forschens in den Abschluß der Verfassung, als temporäre kirchliche Regel hineinzustellen; die Verfassung ist vielmehr das Gefäß, worin die heiligen Güter des Wortes und der Sacramente einestheils bewahrt werden, so daß sie das reine, unverfälschte Kleinod der Gemeinschaft bleiben; als auch fortgepflanzt werden, daß so die Kirche die sammelnde Anstalt für das Reich Gottes auf Erden ist. Sodann ist aber auch klar, daß die Form der Verfassung an sich irrelevant ist. Sie ist kirchlich, wenn der objective Geist der Kirche in der Gestalt des Wortes und der Sacramente unangetastet und in der Heiligkeit und Integrität seines Wesens erkannt und bewahrt bleibt; sie ist dagegen unkirchlich, wenn jener Geist durch die Verfassung selbst verkümmert wird. — Die Verfassung vollendet also allerdings die äußere Erscheinungsform der Kirche; aber sie setzt als wahrer Abschluß auch immer die sichtbare Kirche, den objectiven Geist der Kirche voraus, wie er sich äußere Gestalt gegeben hat. Sie umkleidet die ausgeborne Gemeinschaft, so daß dieselbe, ohngeachtet der in ihr seienden sündhaften Nachwirkungen, das göttliche Wort als göttliches zu tragen und zu bewahren im Stande ist.

So steht also die Kirche da als eine wahrhafte göttliche That und Ordnung. Es ist der objectiv gegenwärtige Gottesgeist der im Innern als der heilige Lebensodem das Ganze durchdringt und mit seinem ewigen Selbst erfüllt; der sich auch äußerlich sichtbar herausseßt, und eine Gemeinde herausgebiert, welche als zeitlicher Organismus den objectiven Geist des Herrn

*) Was hier nur, soweit es zur Entwicklung des allgemeinen Princips der Kirche gehört, andeutungsweise gesagt, kann erst weiter unten ausführlicher zur Sprache gebracht werden.

in seiner bleibenden, unwandelbaren Gegenwart trägt und bewahrt; welche die reine Verkündigung des ursprünglichen, unverfälschten Gotteswortes, und die reine Verwaltung der Sacramente, die beiden objectiven Formen, worin der Herr sich Gestalt giebt, und die Gegenwart seines Lebens verbürgt, durch Zeiten und Völker hindurch zu tragen bestimmt ist.*) So erst ist sie die Stätte der Wahrheit, wo der Mund Gottes redet, und die Weisheit, die von oben ist, Macht hat über die Zweifel und die Rathlosigkeit menschlicher Ansichten; so erst die Stätte des Friedens, wo der Herr in heiliger, wahrhaftiger Gegenwart die Verwundeten an sein Herz nimmt, und das Zerbrochene und Gebeugte aufrichtet und verbindet.**) Läßt man diesen Kern und Wesen der Kirche, diesen objectiv präsenten Gottesgeist, wie er in den Momenten des Innern und des

*) Die Kirche Christi ist auf das Wort Gottes gebaut, welches in der apostolischen Verkündigung, oder in dem Evangelio enthalten ist; auf das Wort Gottes, welches von seinem Organe, dem apostolischen Worte, ebenso verschieden ist, als von dem Geiste Gottes, der es den Glaubenden mittheilt und durch den es bezeugt wird, durch den es mit der apostolischen Rede ebenso, als mit unserer Erkenntniß verbunden wird; auf das Wort Gottes, welches in Zeugnissen über die Thatsache der Erlösung, in gegebenen Erkenntnissen des Heils besteht, und sich in dem Bewußtsein derer, die es annehmen und bewahren, von andrer Kunde und von allgemeiner Religionskenntniß theils durch die Art des Empfangs, theils durch die Art der Wirkung unterscheidet. Nitzsch über d. Ansehn d. H. S. p. 37.

**) Wenn wir, uns selbst überlassen, allein mit unsern Zweifeln kämpfen, erscheint selbst der Wink der Gnade nur zu leicht als ein Erzeugniß des eignen Gefühls, und erst in der Mitte der gläubigen Gemeinde, vereinigt durch einen Lehrer, dessen eigner zuverlässiger Glaube an den Heiland einen festen Mittelpunkt darbietet, öffnen sich die Augen, der gemeinschaftliche Glaube sondert sich von dem blos subjectiven Gefühl, und sein Ursprung aus der Gnade, sein Gegenstand als ein Höheres, von den Schranken menschlicher Gefühle und Gedanken völlig unabhängiges uns geoffenbartes Reich Gottes wird uns klar. Steffens v. d. falschen Theol. u. d. wahren Glb. Vorr. S. IV.

Aeußern, des Sichtbaren und des Unsichtbaren da und gegenwärtig ist, fahren, und faßt man den Begriff der Kirche rein unter dem Begriff der „ausschließlich frommen Gemeinschaft"; so hat man, und darin hat Rothe Recht, für die unsichtbare Kirche ein bloßes Gedankending, für die sichtbare Kirche aber ein Institut von dem subjectivesten und wandelbarsten Inhalt. Es mag hier ausdrücklich wiederholt werden, daß nicht gemeint ist, als könne die Kirche sein ohne Gemeinschaft, vielmehr ist ja in allem Gesagten auf den Begriff der Gemeinschaft zurückgegangen. Aber die Gemeinschaft ist nur das inhärirende, nothwendige Moment; es erfüllt nicht den ganzen Begriff der Kirche, auch nicht den wesentlichen principiellen Theil desselben. Sie ist als Product, als das Gewordene und Werdende nur mit ihrer Causalität zusammen und an dieser das volle, wahre Wesen der Kirche. Was kann nun nach jener gewöhnlichen Auffassung die unsichtbare Kirche anders sein, als im besten Sinne, wie Schleiermacher es ausspricht: „die Gesammtheit aller Wirkungen des Geistes in ihrem Zusammenhange?" *) Da aber diese, wie auch sogleich zugegeben wird, in der Wirklichkeit nie rein sein können, wegen des überall und in allen mitgesetzten und übrigbleibenden Sündhaften, wie kommt man zu diesem Begriff anders, als daß man sich von allem Concreten und Lebendigen in das Gebiet der reinen Abstraction hinüberflüchtet? Und doch soll nur dieser Kirche Wahrheit, Allgemeinheit und Einzigkeit zukommen. Die sichtbare, d. i. „die Gesammtheit der Wirkungen des Geistes in ihrem Zusammenhange mit den in keinem einzelnen von dem göttlichen Geiste ergriffenen Leben fehlenden Nachwirkungen aus dem Gesammtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit," diese Kirche kann freilich weder auf das Eine noch das Andre Anspruch machen. Kann denn nun aber die kirchliche Wahrheit etwas anderes sein, als nur eine Voraussetzung, die in Abstracto da, in Concreto aber allenthalben getrübt erscheint?

*) Christl. Glaube II. p. 442.

Und so ist es folgerecht, die objective, ewig göttliche Wahrheit in eine subjective, temporaire untergehn zu lassen, und die ganze Geschichte der Kirche in eine Geschichte von Dogmen umzusetzen, die sich nach einander ausleben, und immer wieder mit dem weitern Inhalte herausgefundener Wahrheit aus dem allgemeinen Bereich des supponirten christlichen Geistes anfüllen.*) Aber dies ist nur die Geschichte der Kirchengemeinschaften, das Factum der Kirche bleibt hier unberührt und unerörtert; und noch dazu eine Geschichte, die mannigfach alterirt werden muß, da beide Momente aus der Einheit ihres Begriffs herausgerissen, auch in dieser Abgerissenheit nicht mehr zu wahrer Verständigung ihres Wesens gebracht werden können.**)

Indem man die Momente des Sichtbaren und Unsichtbaren an der Gemeinschaft als solcher aufsucht und auf dieselbe ausschließlich überträgt, ist es nicht mehr die sich dirimirende, in sich wahre und wesenhafte Einheit des einen Begriffs, welche zur Anschauung gebracht wird, sondern es sind in der That zwei disparate Begriffe, welche in der Verschiedenheit ihrer Kategorien ein Gemisch (der Wahrheit und des Irrthums, des Allgemeinen und Besonderen) enthalten, und in ihren unaufgehobenen Gegensätzen zu einer wahren ausgleichenden Einheit nicht zurückgeführt werden können. Aber die Momente des Sichtbaren und Unsichtbaren in und an der Gemeinschaft sind nur die nachwirkenden Schwingungen, welche von den Bewegungen des Factors aus nothwendig auf das Pro-

*) Was heißt Evangelium, und aus welchen Glaubensarten besteht es? Was heißt recht lehren, und die Sacramente recht verwalten? Wer soll über rechte und unrechte Lehre entscheiden? — alle diese Fragen sind in der unsichtbaren Kirche ganz unbeantwortlich. — Luther's Begriff von der Kirche v. Dr. Krehl in d. Allgem. hist. Zeitschrift 840. 1stes H.

**) Wenn man die Vereinigung der Gläubigen den Leib des Herrn nennt, so hat dieser Ausdruck gar keine Bedeutung, wenn nicht der Geist für einen Jeden, als das erzeugende, der Heiland als das den Keim entwickelnde, nährende Princip wirklich da ist. — Steffens, wie ich wieder Lutheraner wurde, p. 133.

duct, von dem Mittelpuncte des Begriffs auf seine Inhärenz übergeleitet werden. Denn es ist klar, daß die Unterschiede, worin sich der kirchenbildende Factor auseinander legt und wiederum zur Einheit zusammenfaßt, sich nothwendig dem ihm inhärirenden Momente der Gemeinschaft mittheilen müssen. Dieselbe ist unsichtbar und sichtbar aus dem Grunde, weil der kirchenbildende Factor diese Unterschiede an sich trägt, und auch der sie zusammenschließende Organismus, die Verfassung, ist die von dort her ausgehende Bewegung, welche in dieser Form wiederum zur Ruhe kommt.*) Freilich, da diese Unterschiede der Gemeinschaft nicht unmittelbar selbst angehören, sondern als Nachwirkungen von oben her sich in ihr fortsetzen; so werden sie auch nur als unaufgehobene Gegensätze in ihr zu erkennen sein. Aber dies ist nur der Wiederschein des Subjectiven und Endlichen, der die wahre Einheit, von welcher diese Bewegungen ausgehn, weder verhüllen noch unzugänglich machen kann.

2. Das Symbol.

Im Vorigen ist das Wesen der Kirche im Allgemeinen in Untersuchung gezogen, und es ergab sich, daß in der sichtbaren Wort und Sacramente die äußere Gestalt sind, worin sich der Geist des Herrn als objectiv gegenwärtiger herausseßt. Die Kirchengemeinschaft hat also in solcher Weise am Worte ihren Lehrinhalt, das, was zu wissen und zu bekennen ist. Es steht nun weiter die Natur und der Gehalt dieser Lehre zu untersuchen, so wie die innere Beziehung der Gemeinschaft zu

*) So wie von Anfang auch erst aus der Stiftung seiner Glaubens- und Lebensgemeinschaft mit den Jüngern dem Herrn seine Stiftung ihrer Bundessiegel hervorwächst, so wächst nachher das kirchliche Aeußere alles aus dem kirchlichen Innern, aus dem christlichen Lebensgeiste, freilich nicht zufällig oder schlechthin veränderlich, sondern mit verhältnißmäßiger Nothwendigkeit und Stätigkeit hervor. Nitzsch protest. Beantw. d. Symbolik v. r in d. Stud. u. Krit. 835. H. 2. p. 404.

derselben. So viel ist gleich anfangs aus dem Vorigen klar; es ist eine Lehre von schon bestimmten, fertigen Inhalt, welchen die Kirche ausspricht, der nicht erst in der Gemeinschaft gemacht, gesucht, gefunden wird. Ist dies der Fall, so muß sie ausgesprochen sein in bestimmten, ausdrücklichen Worten; sie kann nicht als das allgemeine Bewußtsein von einer vorhandenen Wahrheit durch die Vermittlung des subjectiven Geistes erst ausgedeutet und ausgesprochen werden. Welches ist nun aber die Lehre, wie sie Gegenstand und fertiger Inhalt für die Gemeinde ist? Da es der Geist der Kirche ist, der sich in diesem Worte als gegenwärtiger objectivirt; so kann unmöglich an ein Gesetz, eine Regel gedacht werden, welche als bestimmte Formel ausgesprochen, eine „Gesellschaft" von Menschen um sich sammelt, welche diesem Gesetze conform handeln und ihre „Vorstellungen" über Gott und göttliche Dinge, unbeschadet jedoch der subjectiven Divergenzen jedes Einzelnen, darin bethätigen wollen. Dieser oberflächlichsten Ansicht von der Kirche und dem Christenthum ist gleich anfangs begegnet.*) Es ist und kann diese Lehre nur sein die Selbstverkündigung des geoffenbarten Gottesgeistes; das Aussprechen, daß er es ist, was als gegebner ewiger Inhalt den Herrn in seiner objectiven Gegenwart manifestirt. Der Inhalt des Wortes, der Lehre der Kirche ist also Christus. Sein Zeugen von sich, das Bekennen sei-

*) So völlig nichtssagend für das Wesen der Sache, worauf es ankommt, ist die triviale Bemerkung Schleiden's: „Die Summe der Weisheit ist und bleibt: Gott fürchten und Recht thun. Das aber ist möglich unter allerlei Volk, in allerlei Art, zu allen Zeiten und in allen Verhältnissen, bei jedem christlichen Bekenntnisse." Schleiden, d. protest. K. und d. symb. Bücher p. 104. — Dagegen Nitzsch über d. Ansehn d. H. S. p. 34. Offenbar kann eine Satzung als solche in ihrer vollen Leiblichkeit und Rüstung weder aus dem Herzen kommen noch in das Herz hineindringen, weder ein Geschöpf des lebendigen Geistes noch eine Leiterin der lebendigen Geistesmittheilung sein. Sie müßte, um dies zu werden, erst wieder ihrem Gesetztsein entsagen, und sich bequemen, Wort und That, Geist und Wahrheit zu werden.

duct, von dem Mittelpuncte des Begriffs auf seine Inhärenz übergeleitet werden. Denn es ist klar, daß die Unterschiede, worin sich der kirchenbildende Factor auseinander legt und wiederum zur Einheit zusammenfaßt, sich nothwendig dem ihm inhärirenden Momente der Gemeinschaft mittheilen müssen. Dieselbe ist unsichtbar und sichtbar aus dem Grunde, weil der kirchenbildende Factor diese Unterschiede an sich trägt, und auch der sie zusammenschließende Organismus, die Verfassung, ist die von dort her ausgehende Bewegung, welche in dieser Form wiederum zur Ruhe kommt. *) Freilich, da diese Unterschiede der Gemeinschaft nicht unmittelbar selbst angehören, sondern als Nachwirkungen von oben her sich in ihr fortsetzen; so werden sie auch nur als unaufgehobene Gegensätze in ihr zu erkennen sein. Aber dies ist nur der Wiederschein des Subjectiven und Endlichen, der die wahre Einheit, von welcher diese Bewegungen ausgehn, weder verhüllen noch unzugänglich machen kann.

2. Das Symbol.

Im Vorigen ist das Wesen der Kirche im Allgemeinen in Untersuchung gezogen, und es ergab sich, daß in der sichtbaren Wort und Sacramente die äußere Gestalt sind, worin sich der Geist des Herrn als objectiv gegenwärtiger herausetzt. Die Kirchengemeinschaft hat also in solcher Weise am Worte ihren Lehrinhalt, das, was zu wissen und zu bekennen ist. Es steht nun weiter die Natur und der Gehalt dieser Lehre zu untersuchen, so wie die innere Beziehung der Gemeinschaft zu

*) So wie von Anfang auch erst aus der Stiftung seiner Glaubens- und Lebensgemeinschaft mit den Jüngern dem Herrn seine Stiftung ihrer Bundessiegel hervorwächst, so wächst nachher das kirchliche Aeußere alles aus dem kirchlichen Innern, aus dem christlichen Lebensgeiste, freilich nicht zufällig oder schlechthin veränderlich, sondern mit verhältnißmäßiger Nothwendigkeit und Stätigkeit hervor. Nitzsch protest. Beantw. d. Symbolik v. Möhler in d. Stud. u. Krit. 835. H. 2. p. 404.

derselben. So viel ist gleich anfangs aus dem Vorigen klar; es ist eine Lehre von schon bestimmten, fertigen Inhalt, welchen die Kirche ausspricht, der nicht erst in der Gemeinschaft gemacht, gesucht, gefunden wird. Ist dies der Fall, so muß sie ausgesprochen sein in bestimmten, ausdrücklichen Worten; sie kann nicht als das allgemeine Bewußtsein von einer vorhandenen Wahrheit durch die Vermittlung des subjectiven Geistes erst ausgedeutet und ausgesprochen werden. Welches ist nun aber die Lehre, wie sie Gegenstand und fertiger Inhalt für die Gemeinde ist? Da es der Geist der Kirche ist, der sich in diesem Worte als gegenwärtiger objectivirt; so kann unmöglich an ein Gesetz, eine Regel gedacht werden, welche als bestimmte Formel ausgesprochen, eine „Gesellschaft" von Menschen um sich sammelt, welche diesem Gesetze conform handeln und ihre „Vorstellungen" über Gott und göttliche Dinge, unbeschadet jedoch der subjectiven Divergenzen jedes Einzelnen, darin bethätigen wollen. Dieser oberflächlichsten Ansicht von der Kirche und dem Christenthum ist gleich anfangs begegnet.*) Es ist und kann diese Lehre nur sein die Selbstverkündigung des geoffenbarten Gottesgeistes; das Aussprechen, daß er es ist, was als gegebner ewiger Inhalt den Herrn in seiner objectiven Gegenwart manifestirt. Der Inhalt des Wortes, der Lehre der Kirche ist also Christus. Sein Zeugen von sich, das Bekennen sei-

*) So völlig nichtssagend für das Wesen der Sache, worauf es ankommt, ist die triviale Bemerkung Schleiden's: „Die Summe der Weisheit ist und bleibt: Gott fürchten und Recht thun. Das aber ist möglich unter allerlei Volk, in allerlei Art, zu allen Zeiten und in allen Verhältnissen, bei jedem christlichen Bekenntnisse." Schleiden, d. protest. K. und d. symb. Bücher p. 104. — Dagegen Nitzsch über d. Ansehn d. H. S. p. 34. Offenbar kann eine Satzung als solche in ihrer vollen Leiblichkeit und Rüstung weder aus dem Herzen kommen noch in das Herz hineindringen, weder ein Geschöpf des lebendigen Geistes noch eine Leiterin der lebendigen Geistesmittheilung sein. Sie müßte, um dies zu werden, erst wieder ihrem Gesetztsein entsagen, und sich bequemen, Wort und That, Geist und Wahrheit zu werden.

ner selbst in seinem heiligen und göttlichen Namen, das steht an der Spitze als die sichtbare Gestalt, worin er sich selbst herausseßt als die vorgehende Manifestation seiner bleibenden Gegenwart in der Gemeinde. So aber ist dieses Wort noch das allgemeine, dem die zusammenhaltende, kirchenbildende Bestimmtheit abgeht. Die Frage ist grade: wie ist Christus die kirchliche Wahrheit? Denn ist die christliche Wahrheit doch wieder so unbestimmt, daß immer von Neuem gefragt werden muß, was sie nun, ihren eigentlichen Inhalt betrachtet, am Ende sein müsse; ist sie die allgemeine christliche Substanz, bei der es nun erst darauf ankomme, wie daran Wesentliches und Außerwesentliches zu scheiden ist; so giebt es auch nur wieder eine subjective, temporäre Wahrheit, und die ganze Entwicklung der Kirche ist nichts anders als ihre stete Auflösung, um sich jedesmal von Neuem zusammenzuschließen. Und dies ist leider die Ansicht, welche selbst dem supranaturalistischen Standpunkte häufig zum Grunde liegt. Aber, wie schon oben ausgesprochen worden, die Einheit der Kirche läßt sich dabei nicht festhalten; es sind dann in der That eine Reihe nach einander folgender Kirchen, wo jede folgende den Inhalt der frühern verdrängt hat. Daß das allgemeine Bewußtsein um Christus, das allgemeine Christliche solche Einheit repräsentiren soll, ist eben so scheinbar als unwahr; indem ja doch die wesentlichen Factoren, welche das Bewußtsein um dies allgemein Christliche constituiren, zu einer Zeit ganz anders bestimmt sind, als zur andern. Wie gelangen wir aus dieser Allgemeinheit heraus zu größerer Bestimmtheit? Nur so, daß wir anerkennen, daß die kirchliche Lehre niemals als Subject allein vorhanden ist und vorhanden sein kann, sondern auch als Prädicat, folglich als Urtheil. Nur so wird sie anfaßbar, tritt aus der allgemeinen Weite und Breite in die engere Gränze, woran die subjectiven Schwankungen und Ausdeutungen gebrochen worden. Dies ist auch die Arbeit, welche das Bewußtsein sofort vollziehn muß, sobald ein Subject in die Mitte seiner Wahrnehmung oder Anschauung gestellt ist, um daran eine Vorstellung, ein Wissen bethätigen zu können. Diese Arbeit ist es,

welche der Kirchengemeinschaft erspart ist, erspart werden muß; sie soll nicht zum Subjecte erst das Prädicat finden, ausmitteln; sondern das Subject prädicirt sich selbst, setzt sich als Urtheil heraus, und damit in die Sphäre objectiver, daseiender Wahrheit hinüber. Denn ist gleich das Subject zugestandenermaßen das eine und dasselbe, nemlich Christus, so entsteht die Verschiedenheit und Schwankung der kirchlichen Lehre aus der Unbestimmtheit des Prädicats. Wäre also letzteres nicht in gleicher Weise fest und unbeweglich zu erkennen, als das Subject an sich, so gäbe es immer nur eine temporäre kirchliche Wahrheit. In allgemeinster Weise lassen sich die Prädicate an dem kirchenbildenden Subjecte in den Gegensatz: Gottheit und Nichtgottheit zusammen fassen; und sind auch von je her alle Differenzen von diesem Gegensatze ausgegangen. Geschichtlich steht fest, und ist auch oben bereits nachgewiesen, daß die Kirche von dem ersteren Prädicate ausging, daß also die Kirche in dem Urtheil der Gottheit Christi sich abschloß. Kann nun nur aus der Selbigkeit des Prädicats am Subjecte die Selbigkeit der Kirche documentirt werden; so ergiebt sich, daß die Gottheit Christi die ewige, unveränderliche Wahrheit der Kirche als solcher ist, welche die Individuen nicht erst zu suchen haben, auch nicht erst begründen sollen, sondern der sie sich als der schon-fertigen, gegebenen zu unterwerfen haben. Mit andern Worten, um Mitglied der Kirche zu sein, genügt nicht die allgemeine Anerkennung Christi, des Subjectes, sondern auch die Anerkennung des Prädicats seiner Gottheit, indem in diesem Urtheil die wesenhafte, unveränderliche Wahrheit der Kirche gesetzt ist. Diese Wahrheit, dies bestimmte, abgeschlossene Urtheil ist vor der Gemeinschaft da; sie ist es, um welche als um den Factor sich die Gemeinschaft ansetzt, ausgebiert; die ewige Selbstverkündigung des objectiv gegenwärtigen Gottesgeistes, worin er sich äußerlich Gestalt giebt, und die Gemeinschaft als das Product dieser seiner Objectivirung sammelt und als inhärirendes Moment an sich festhält. Es ist dies also nicht die subjective, wandelbare Meinung und Vorstellung einer Zeit, so über Christum zu denken; son-

ner selbst in seinem heiligen und göttlichen Namen, das steht an der Spitze als die sichtbare Gestalt, worin er sich selbst herausseßt als die vorgehende Manifestation seiner bleibenden Gegenwart in der Gemeinde. So aber ist dieses Wort noch das allgemeine, dem die zusammenhaltende, kirchenbildende Bestimmtheit abgeht. Die Frage ist grade: wie ist Christus die kirchliche Wahrheit? Denn ist die christliche Wahrheit doch wieder so unbestimmt, daß immer von Neuem gefragt werden muß, was sie nun, ihren eigentlichen Inhalt betrachtet, am Ende sein müsse; ist sie die allgemeine christliche Substanz, bei der es nun erst darauf ankomme, wie daran Wesentliches und Außerwesentliches zu scheiden ist; so giebt es auch nur wieder eine subjective, temporäre Wahrheit, und die ganze Entwicklung der Kirche ist nichts anders als ihre stete Auflösung, um sich jedesmal von Neuem zusammenzuschließen. Und dies ist leider die Ansicht, welche selbst dem supranaturalistischen Standpunkte häufig zum Grunde liegt. Aber, wie schon oben ausgesprochen worden, die Einheit der Kirche läßt sich dabei nicht festhalten; es sind dann in der That eine Reihe nach einander folgender Kirchen, wo jede folgende den Inhalt der frühern verdrängt hat. Daß das allgemeine Bewußtsein um Christus, das allgemeine Christliche solche Einheit repräsentiren soll, ist eben so scheinbar als unwahr; indem ja doch die wesentlichen Factoren, welche das Bewußtsein um dies allgemein Christliche constituiren, zu einer Zeit ganz anders bestimmt sind, als zur andern. Wie gelangen wir aus dieser Allgemeinheit heraus zu größerer Bestimmtheit? Nur so, daß wir anerkennen, daß die kirchliche Lehre niemals als Subject allein vorhanden ist und vorhanden sein kann, sondern auch als Prädicat, folglich als Urtheil. Nur so wird sie anfaßbar, tritt aus der allgemeinen Weite und Breite in die engere Gränze, woran die subjectiven Schwankungen und Ausdeutungen gebrochen worden. Dies ist auch die Arbeit, welche das Bewußtsein sofort vollziehn muß, sobald ein Subject in die Mitte seiner Wahrnehmung oder Anschauung gestellt ist, um daran eine Vorstellung, ein Wissen bethätigen zu können. Diese Arbeit ist es,

welche der Kirchengemeinschaft erspart ist, erspart werden muß; sie soll nicht zum Subjecte erst das Prädicat finden, ausmitteln; sondern das Subject prädicirt sich selbst, setzt sich als Urtheil heraus, und damit in die Sphäre objectiver, daseiender Wahrheit hinüber. Denn ist gleich das Subject zugestandenermaßen das eine und dasselbe, nemlich Christus, so entsteht die Verschiedenheit und Schwankung der kirchlichen Lehre aus der Unbestimmtheit des Prädicats. Wäre also letzteres nicht in gleicher Weise fest und unbeweglich zu erkennen, als das Subject an sich, so gäbe es immer nur eine temporäre kirchliche Wahrheit. In allgemeinster Weise lassen sich die Prädicate an dem kirchenbildenden Subjecte in den Gegensatz: Gottheit und Nichtgottheit zusammen fassen; und sind auch von je her alle Differenzen von diesem Gegensatze ausgegangen. Geschichtlich steht fest, und ist auch oben bereits nachgewiesen, daß die Kirche von dem ersteren Prädicate ausging, daß also die Kirche in dem Urtheil der Gottheit Christi sich abschloß. Kann nun nur aus der Selbigkeit des Prädicats am Subjecte die Selbigkeit der Kirche documentirt werden; so ergiebt sich, daß die Gottheit Christi die ewige, unveränderliche Wahrheit der Kirche als solcher ist, welche die Individuen nicht erst zu suchen haben, auch nicht erst begründen sollen, sondern der sie sich als der schon-fertigen, gegebenen zu unterwerfen haben. Mit andern Worten, um Mitglied der Kirche zu sein, genügt nicht die allgemeine Anerkennung Christi, des Subjectes, sondern auch die Anerkennung des Prädicats seiner Gottheit, indem in diesem Urtheil die wesenhafte, unveränderliche Wahrheit der Kirche gesetzt ist. Diese Wahrheit, dies bestimmte, abgeschlossene Urtheil ist vor der Gemeinschaft da; sie ist es, um welche als um den Factor sich die Gemeinschaft ansetzt, ausgebiert; die ewige Selbstverkündigung des objectiv gegenwärtigen Gottesgeistes, worin er sich äußerlich Gestalt giebt, und die Gemeinschaft als das Product dieser seiner Objectivirung sammelt und als inhärirendes Moment an sich festhält. Es ist dies also nicht die subjective, wandelbare Meinung und Vorstellung einer Zeit, so über Christum zu denken; son-

dern es ist die über Meinungen und über Zeiten stehende, objectiv gegebene und vorhandene Lehre, welche von der Gemeinschaft bewahrt, und als der Kern und die ewige Bedingung ihres Seins, als das, wodurch sie selbst ist und fortwährend entsteht, fortgetragen werden soll. Die Gemeinschaft hat die Gewißheit, daß diese Wahrheit keiner Vorstellung irgend einer Zeit angehört, oder daraus hervorgegangen ist, sondern daß es die ursprüngliche und fortwährende Manifestation des göttlichen Geistes selbst ist, der sich so in seiner präsenten Objectivität bezeugt als das, wodurch erst der Gemeinde ein Wissen und Erkennen dieser Wahrheit entsteht und zukommt, und durch welche vorhandene Wahrheit die Gemeinschaft selbst entstanden ist und forterhalten wird. Es ist mit einem Worte die Gewißheit, daß göttliche Wahrheit da ist, nicht als allgemeine geistige Substanz, die erst der subjectiven Vermittlung der Individuen bedarf, sondern als herausgesprochenes, bestimmtes Urtheil, also als fertige Wahrheit; die Wahrheit nemlich, daß Christus im strictesten und eigentlichsten Sinne des Worts der ewige Sohn des lebendigen Gottes, daß Christus die wahrhaftig geschehene göttliche Offenbarung ist.

Weiter steht nun zur Frage, welches das Verhältniß dieser ursprünglich daseienden, objectiven kirchlichen Wahrheit zu der Kirchengemeinschaft ist. Wäre dies vielleicht so, daß sie als äußere Vorstellung, als historische Notiz von einer Zeit zur andern als Buchstabe getragen würde? Aus allem Gesagten erhellt, daß diese Wahrheit ja nicht ein für allemal in die Kirche hineingesprochen ist, als ein äußeres Wort, sondern daß es die äußere Gestaltung ist, worin sich der bleibend gegenwärtige Christus objectivirt. Das äußere Wort ist also nur an und mit dem lebendigen, objectiven Christus zugleich seine ewige Selbstmanifestirung, und damit ist dasselbe lebendige Wahrheit. Vermöge dieses im Worte lebendigen und gegenwärtigen Christus, hat das Wort selbst die Kraft, die Individuen anzuziehn, gemeinschaftstiftend zu wirken. Es wird

in solcher Weise immanentes Bewußtsein des subjectiven Geistes. Die Vermittlung jener objectiv daseienden Wahrheit zur subjectiven Immanenz der Individuen ist der Glaube. In dieser Vermittlung ist die objective Wahrheit innere Erfahrung der Individuen. Der subjective Geist ist in Gott erhoben, gerechtfertigt vor Gott. So hat die kirchliche Wahrheit eine äußere objective und eine innere subjective Seite, und in dieser Duplicität ihres Wesens ist sie die volle Wahrheit. Das Urtheil also, worin die kirchliche Wahrheit zusammengefaßt ist, von der Gottheit Christi, hat ein anderes an sich, die Rechtfertigung durch den Glauben, nicht als neben oder außer ihr seiendes, sondern es ist die in ihrer Macht und Lebendigkeit am Individuo bethätigte eine Wahrheit, welche in solcher Weise bezeugt, daß sie als objective Wahrheit mehr ist, als historische Notiz, mehr als ein historisches Fürwahrhalten, nemlich der in ihr seiende und wirkende lebendige Christus selbst in seiner gemeinschaftstiftenden, kirchenbildenden Thätigkeit. Der Fortschritt von einem zum andern ist aber nicht der von der Subjectivität zur Objectivität, so daß also aus dem eigenthümlich gestalteten frommen Selbstbewußtsein der Gemeinschaft, also aus der Gerechtigkeit durch den Glauben, auf die vorhandne Würde des Erlösers, also auf die Gottheit Christi geschlossen würde. Dann wäre letzteres nur der Ausdruck subjectiver Stimmung, und somit selbst nur subjectives, aufgefundenes Urtheil; sondern umgekehrt, das vorhandene objective Urtheil der Gottheit Christi, vermittelt sich kraft des an und in ihm seienden lebendigen Christus zur subjectiven Lebensstimmung der Individuen, und schafft in solcher Weise das Urtheil von der Gerechtigkeit aus dem Glauben. Dadurch ist auch das subjective Moment in sich objective Wahrheit; es ist die Objectivität in ihrer Bestimmtheit am Individuo, und damit die eine kirchliche Wahrheit. Diese so gestaltete Wahrheit ist das **Symbol**. Wird unter Symbol dasjenige verstanden, was die christliche Gemeinschaft als Ausdruck ihres gemeinsamen Glaubens bekennt, also als das Bekenntniß des Gemeindeglaubens, so erhält dasselbe etwas eben so Schwankendes,

Temporäres, Subjectives, als es bei dem Begriffe der sichtbaren Kirche der Fall war, wenn er auf die Seite der Gemeinschaft ausschließlich hinübergezogen wurde. Wie denn natürlich der Begriff des Symbols mit dem der sichtbaren Kirche auf das innigste verwebt ist. Ist nun die sichtbare Kirche der in Wort und Sacrament sich äußerlich Gestalt gebende, objectiv gegenwärtige Christus, mit dem ihm inhärirenden Momente der Gemeinschaft, so daß also die sichtbare Gemeinschaft die auf das Product hinübertretende Sichtbarkeit des Factors ist; so ist auch das Symbol zunächst nur wieder am Factor, und dadurch an und in der Gemeinschaft. Es ist das Erkennungszeichen, worin sich der objectiv gegenwärtige Christus veräußert, jenes abgeschlossene bestimmte Urtheil in der Duplicität der objectiven und subjectiven Formel, worin es als volle Wahrheit da und vorhanden ist. Das Symbol ist also grade dasjenige, was die Gemeinschaft nicht setzt und findet, sondern was vor ihr da ist, was sie vorfindet, wovon sie selbst das bleibende Product ist. Es tritt mit der Kirche zugleich hervor, als Ausdruck der bleibenden Gegenwart Christi, als Erkennungszeichen, daß und wie er da und objectiv gegenwärtig ist. Die Kirche ist der Leib des Herrn; der beseelende und belebende Geist ist der Geist Christi. Dieser ist aber nicht so verhüllt und allgemein vorhanden, daß das Wesen, die Substanzialität desselben gar nicht explicirt wäre, und daß die Kirchengemeinschaft ihn immer erst von Neuem ausdeuten müßte. Er ist als geoffenbarter Geist da (als Subject und Prädicat, seine Gottheit). Diese so herausgesetzte und ausgedeutete Wahrheit ist nicht einmal für immer in die Kirche hereingesprochen, sondern wird ewig verkündet in der Weise ihrer ersten Verkündigung durch den heiligen Geist. Das Symbol ist also die vom heiligen Geiste fortwährend geoffenbarte, und so von der Kirchengemeinschaft gewußte und bekannte Wahrheit von dem ewig gegenwärtigen Geiste Christi in seiner objectiven Wesenheit in deren Ineinssein mit seiner Subjectivirung in den Einzelnen.

Betrachten wir nunmehr das Symbol in seinem Verhältniß zu den Sacramenten, so ergiebt sich, daß in jenem wie in diesem, in sichtbaren, wahrnehmbaren Zeichen das unsichtbare, wahrhaftige Leben des Erlösers sich offenbart; daß also in beiden, im Wort und in Handlungen, sein Leben real sich fortsetzt und Gestalt giebt, so wie er als Prophet, König und Hoherpriester der ewige Mittler zwischen Gott und Menschen ist.*) Die Taufe ist das in äußerlicher That und Handlung vollzogene Urtheil von der Gottheit Christi. Indem in derselben er selbst in seiner wahrhaftigen, wirklichen Gegenwart (denn ohne diese hörte die Taufe auf, sacramentirliche Handlung zu sein, und sänke zum bloßen Ritus herab) den Täufling weihen läßt, fährt er fort, in dieser That sich selbst zu verkündigen als der, dem der Vater alles in seine Hände gegeben hat, und dem sich alle Knie beugen sollen. Und wie im Abendmahl wiederum sein wahrhaftiges, gegenwärtiges Leben es ist, welches sich unter dem Genusse in den Gläubigen subjectivirt, vollzieht sich darin das Urtheil von der Gerechtigkeit aus dem Glauben. Aber in jedem Einzelnen dieser Handlungen ist beides; es sind nur die verschiedenen Seiten, in welchen der ganze Inhalt aufgezeigt wird. In der Taufe ist neben der objectiven, äußerlich thatsächlich versiegelten Wahrheit von der Gottheit Christi das subjective Bewußtsein von der Vermittlung in seinem Leben; im Abendmahl steht neben dem subjectiven Erleben seines gegenwärtigen, göttlichen Lebens die objective Wahrheit seiner Gottheit. Und dies ist der Beweis, daß beide Handlungen die Einheit der Manifestation des lebendigen Christus sind.

So ist die Kirche der Träger wahrhafter, ewiger Gnadengüter Gottes. Sie bieten eine Wahrheit, von der man nicht

*) Sacramentum est ceremonia, vel opus in quo Deus nobis exhibet hoc, quod offert annexa ceremoniae promissio; ut baptismus est opus, non quod nos Deo offerimus, sed in quo Deus non baptizat. — Ap. C. in lib. Symb. ex ed. Titmanni, p. 221.

etwa nicht weiß, wie lange sie noch gelten wird, und welche grade die ist, die jetzt von Menschen erforscht, bald aber von andern wiederum überboten werden wird; sondern, die eine ewige ist, worauf man sich verlassen kann, als auf das Gewisseste, was es giebt.

Hier aber treten uns gewichtige Einwendungen entgegen. Woher denn nun die Gewißheit, daß diese die Wahrheit ist? woher die Ueberzeugung, daß es nicht eine ungeprüfte Voraussetzung ist, die an die Spitze der Kirche gestellt wird? Muß doch nicht, um es als Wahrheit anzuerkennen, den Einzelnen die Prüfung des Symbols freistehn? Würde im entgegengesetzten Falle die Kirche nicht auf das höchst willkürliche Zeugniß ihrer einstigen Entstehung recurriren, ohne dem weiter entwickelten Forschungstriebe Raum zu lassen? würde sie verkennen, ob auch, was als Wahrheit geboten wird, Wahrheit sei? ja, würde nicht, was noch schlimmer ist, die ganze Auctorität der so aufgezeigten kirchlichen Wahrheit den ersten Bekennern in die Hände gespielt; was diese zur kirchlichen Gemeinschaft vereinigt hat, darüber dürfe nicht hinausgegangen werden? Es wurde zwar behauptet, diese Wahrheit sei vor der Kirchengemeinschaft da, und schaffe erst solche, welche in das Bekenntniß hineinwachsen. Es wurde ferner behauptet, es sei dies nicht eine Verkündigung, welche ein für allemal gesprochen, als ein vergangnes, todtes Wort, als ein historisches Fürwahrhalten von der Gemeinschaft fortgetragen werde; sondern daß sie als die fortwährende Verkündigung des objectiv präsenten Christus die äußere Gestaltung seines Geistes sei. Aber, daß dem so sei, ist vielleicht nur eine Behauptung, ein ausgesprochener Satz, der nur so angenommen wird; Niemanden darf zugemuthet werden, in dieser unerwiesenen Annahme die Kirche und das Symbol anzuerkennen. Wie kann sich diese Annahme rechtfertigen, erweisen, daß sie göttliche und ewig bleibende Wahrheit, nicht aber eine blos subjective Ansicht sei? Zu einer solchen Bewährung stehn der Kirche zwei Zeugnisse zu Gebote, ein inneres und ein äußeres, nemlich der heilige Geist und die heilige Schrift; in beiden erweist sich fortwährend

das Symbol als die eine, bleibende, göttliche Wahrheit. Beide sind nunmehr in dieser Eigenschaft weiter zu expliciren.

So viel ist gewiß, tritt eine göttliche Wahrheit als Offenbarung heraus; so kann sie sich nicht dazu hergeben, durch den Prüfstein des menschlichen Verstandes hindurch zu gehn, wodurch sie nothwendig sich selbst aufgeben müßte. Gäbe es daher keinen andern Weg zur Erkenntniß der Wahrheit als einer göttlichen zu gelangen; so hätten diejenigen Recht, welche behaupten, daß dies überall nicht erkannt werden könne. Von der andern Seite will aber die Offenbarung als eine göttliche erkannt und gewußt werden; sie will nicht in einem ungeprüften Fürwahrhalten durch die Trägheit des menschlichen Bewußtseins wie eine todte Masse hindurchgeschleppt werden, sie will sich erkennen lassen als göttliche. Wodurch geschieht nun dieses? dadurch, daß der heilige Geist ihren objectiven Inhalt zum subjectiven Eigenthum des Individuums vermittelt. Das ist ihr Beweis, ihre Rechtfertigung, daß die Qualität des subjectiven Geistes in sie hineintritt, und sich zum concreten Leben ihres Inhalts ausgebiert. So hat sie ihr Recht als göttliche Wahrheit behauptet; sie unterwirft sich nicht der Subjectivität menschlicher Einfälle, sie unterwirft das Subject ihrer Macht, und vollzieht in ihm die Erkenntniß ihrer selbst als göttliche Wahrheit. Dadurch wird das Bewußtsein der Wahrheit ein Leben, eine Erfahrung, und damit die kirchliche Wahrheit. Denn diese soll nicht einen Gedanken als solchen lebendig erhalten, sondern sie soll Leben und Geist erfüllend sein. Die innere Seite des Symbols ist also das Zeugniß der Wahrheit zugleich, und die Kirchengemeinschaft in ihrem Da- und Sosein ist nichts andres als die fortgehende Subjectivirung dieser objectiven Wahrheit in den Individuen. So hat das Symbol ein Kriterium für die Wahrheit seines Inhalts als solchen, welches höher steht, als alles Erkennen des Verstandes: die Wiedergeburt aus dem Geiste. Jeder, der von der Wahrheit zeugen will, muß selbst durch die Wahrheit wiedergeboren sein. Es wird also von dem, der von der Wahrheit als der göttlichen wissen will,

mehr verlangt, als die Geschicklichkeit des Begreifens und Zerdenkens, mehr als logische und dialectische Gewandtheit des Verstandes im Verein mit Kenntnissen und Gelehrsamkeit. Es wird verlangt, daß sein ganzes Selbst dieser Wahrheit unterlegen habe, daß alle Triebe, Begierden und Neigungen des innern Menschen in die Wahrheit eingesenkt, und ein neues Selbst aus ihm geschaffen habe. Der Zweifel ist so nur der Erweis, daß diese Vermittlung am Subjecte, welches zweifelt, noch nicht vollzogen ist. Dieser Zweifel ist auch immer Zweifel an der Kirche selbst, daß nemlich solches Erleben Statt finde. Wer die Ursache bezweifelt, muß nothwendig auch die Wirkung bezweifeln. *)

Hiegegen könnte sich nun der Einwand erheben, daß dieses Kriterium ein durchaus subjectives sei. In solcher Weise könne sich Jeder auf seine Erfahrungen berufen; und, wie Hegel es ausspricht, „einen solchen Menschen müsse man stehn lassen"; die Göttlichkeit der Wahrheit wird auch so nur behauptet, nicht bewiesen. Aus einer Zuständlichkeit des innern Bewußtseins, welche so und anders sein kann, läßt sich unmöglich die Wahrheit, als eine unveränderlich göttliche erweisen. Dies wäre freilich der Fall, wenn aus dem Erleben erst bewiesen, geschlossen werden sollte, daß ein Object von göttlicher Würde da sein müsse, weil man solche Erfahrungen mache. Es verhält sich

*) Wo das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit ganz zurückgedrängt ist, da wird die christliche Kirche gewiß auf alle Weise mißverstanden; und von da an entwickelt sich beides gleichmäßig. Mit den ersten Wirkungen der vorbereitenden Gnade, welche jenes Bewußtsein anregen, entsteht auch eine Ahnung von dem göttlichen Ursprunge der christlichen Kirche; und mit dem lebendigen Glauben an Christum zugleich entsteht immer auch der an das wirkliche Vorhandensein des Reiches Gottes in der Gemeinschaft der Gläubigen; so wie im Gegentheil ein unverbesserlicher Widerwille gegen die christliche Kirche auch auf den höchsten Grad von Unregbarkeit für die Erlösung schließen läßt, wobei kaum noch eine auch nur äußerliche Verehrung der Person Christi stattfinden kann. Schleiermacher christl. Glaube, Thl. II. 235. Note 1.

aber grade umgekehrt. Die objective Wahrheit von der Göttlichkeit Christi ist da, ist vorhanden; sie soll nicht erst gefunden werden; es soll nur erwiesen werden, ob dieses so vorhandene, immer schon vorgefundene Urtheil auch Wahrheit sei. Durch ihr Subjectivwerden in dem Einzelnen soll sie nun eben als Wahrheit, und zwar als göttliche Wahrheit erkannt und gewußt werden. Dies ist es, was von Schleiermacher verkannt ist, weshalb ihn auch der Vorwurf der Subjectivität mit Recht trifft. Schleiermacher geht von dem subjectiven Erfahrungsleben, wie dasselbe in der christlichen Gemeinschaft vorhanden ist, zu der Anerkennung von der specifischen Würde des Erlösers über, schließt also von der vorhandnen Wirkung auf die Ursache zurück. Dies aber ist immer eine ganz subjective That, und die Wahrheit von Christo dem Sohne des lebendigen Gottes ist immer nur der subjective Schluß der Gemeinde, dasjenige, was die Gemeinde erst als Wahrheit setzt und findet, weil und in dem Grade, als sie bestimmte Wirkungen in sich wahrnimmt. Es ist nicht die Wahrheit, welche vor der Gemeinde da ist, also als objective, vorhanden ihr gegenübertritt; welche nur als subjective Wahrnehmung und Erfahrung, nicht aber als unveränderliche, objective Lehre da ist. Dennoch ist Schleiermacher's Auffassungsweise ein großer Schritt vorwärts zur Feststellung des eigenthümlich christlichen Gebiets, und die neuere theologische Wissenschaft muß nothwendig durch seine Schule gegangen sein, wenn sie sich als selbstständige Wissenschaft behaupten will. Durch den Orthodoxismus eben so sehr, als durch den Rationalismus, war die Wahrheit des Christenthums zur todten, begrifflichen Vorstellungsweise herabgezogen; es war die immanente Vermittlung des Göttlichen im Menschlichen aufgegeben; man hatte es nur noch mit dem transcendenten, überweltlichen Gott zu thun. Schleiermacher übernahm es zuerst wieder, aus dieser Kälte und Unlebendigkeit den Geist in die Wärme und in das Leben des Göttlichen einzuführen, und das ist sein bleibendes, großes Verdienst, wodurch die Theologie einen neuen innerlichen Haltpunkt gegen die Leerheit verständiger Abstractionen erhielt. Dadurch war aber frei-

mehr verlangt, als die Geschicklichkeit des Be[illegible] [illegible]ctivität der
denkens, mehr als logische und dialectisch[illegible] [illegible]wig gültige,
Verstandes im Verein mit Kenntnissen und [illegible] soll nun ein
wird verlangt, daß sein ganzes Selbst d[illegible] [illegible] abstracte Ob-
legen habe, daß alle Triebe, Begierde[illegible] [illegible] Subjectivismus
innern Menschen in die Wahrheit ein[illegible] [illegible] werden, um sich
Selbst aus ihm geschaffen habe. D[illegible] [illegible] da beide ganz
Erweis, daß diese Vermittlung am [illegible] [illegible] nur so geschehn,
noch nicht vollzogen ist. Dieser Zw[illegible] [illegible]-subjective in
fel an der Kirche selbst, daß ne[illegible] [illegible]zeigt wird, so wie
finde. Wer die Ursache bezweife[illegible] [illegible]gleich die Macht und
Wirkung bezweifeln. *) [illegible]. Dagegen kann nun

Hiegegen könnte sich nun [illegible] oft geschehn ist, daß auf
Kriterium ein durchaus subje[illegible] [illegible]gionen recurriren, und
sich Jeder auf seine Erfahr[illegible] [illegible] Wahrheit (subjective)
ausspricht, „einen solchen [illegible] einzige thut dies, und
die Göttlichkeit der Wahr[illegible] [illegible] That dem Christenthum
bewiesen. Aus einer [illegible] wird und muß das Be-
welche so und anders [illegible] [illegible]te Mythologie werden,
heit, als eine unver[illegible] [illegible] dasselbe nicht erreichen.
freilich der Fall, wenn [illegible] Kraft (die innere Seite)
sen werden sollte, da[illegible] [illegible] Zeugniß von der objectiven,
müsse, weil man [illegible] [illegible]enthums, und dies Zeugniß

*) Wo das [illegible] [illegible]seiende Wahrheit als gött-
ist, da wi[illegible] [illegible] solche Rechtfertigung das
standen, [illegible] [illegible] verkümmert, und in den Hin-
den er[illegible] [illegible] [illegible]tische Princip in jeder
Bew[illegible] [illegible] allerdings vom Standpunkt
lichen [illegible] [illegible] demselben das Vorhandensein
Gla[illegible] [illegible] frommer Erregungen ge-
wi[illegible] [illegible] christliche Grundwahrheit zu
[illegible] die Rede, daß die schon vor-
[illegible] Wahrheit durch die subjective
[illegible]fertige; und dabei kommt
[illegible] Schrift zum Sym-

...anden Grundwahrheit des Christenthums

... gewiß, die Kirche und die kirchliche Wahrheit ...en vorhanden, ehe noch die Schrift da war; der ... welchem die Kirchengemeinschaft gegründet ist, ist ...ndige Wort. Wie ist nun das Verhältniß beider ...der? Es ist darauf kurz mit Nitzsch*) zu antworten: das Wort Gottes entsteht die Kirche, durch die ...ige Schrift besteht dieselbe, und dies ist weiter in's ...t zu stellen.

Schon oben ist bemerkt worden, daß der objective, göttliche ...eist nicht fortfährt sich selbst zu verkündigen in unmittelbarer Weise, also nicht durch ein fortgehendes Wunder; sondern das Wort, worin er sich Gestalt gab, hat er der Gemeinde zur Verkündigung übergeben. Wie aber geschieht dies? Etwa so, daß die in ihm lebenden und wurzelnden zur Gemeinschaft verschmolzenen Individuen, kraft des in ihnen lebenden Christus, sein Mund sind, der ihn verkündet? dies ist allerdings Wahrheit, aber nur subjective. Dazu kommt noch, daß es ein unreines, durch Sünde und Irrthum entstelltes Gefäß ist, welches der Herr zu seiner Wohnung gewürdigt hat. Das Leben Christi ist daher, obwohl ein in den Gemüthern vorhandnes, doch ein getrübtes und dem Irrthum unterworfenes; und wir würden dahin zurückkommen, daß die Wahrheit allmählig durch die Zeit sich abkläre, daß also nur temporäre Wahrheit vorhanden sei. Diese würde auch nicht mehr der Herr selbst setzen, auch nicht auf mittelbare Weise, sondern die Gemeinde. Es muß also ein Organ seines Wortes vorhanden sein, was seine von ihm selbst gegebene erste Verkündigung in ewig sich selbst gleicher Weise fortleitet, welches, obgleich mittelbar, doch vor aller menschlichen Auffassungsweise und Vermittlung da ist; mit andern Worten ein Organ, welches die göttliche Grundwahrheit des Christenthums (das Symbol) als objective fortleitet. Und dies Organ ist die heilige Schrift.

*) System der christl. Lehre. 4te Aufl. §. 39. Anmerk.

lich die Gefahr vorhanden, in der reinen Subjectivität der innern Wahrnehmungen und Erfahrungen auf die ewig gültige, bleibend objective Wahrheit zu verzichten. Wie soll nun ein weiterer Fortschritt geschehn? Sollen etwa der abstracte Objectivismus der Orthodoxie und der immanente Subjectivismus Schleiermacher's äußerlich aneinandergestellt werden, um sich gegenseitig auszuhelfen? Das ist unmöglich, da beide ganz verschiedenen Gebieten angehören. Es kann nur so geschehn, daß die göttliche Wahrheit als die objectiv-subjective in der Einheit der Momente erfaßt und aufgezeigt wird, so wie dieselbe als die an sich seiende objective zugleich die Macht und Nothwendigkeit immanenter Vermittlung ist. Dagegen kann nun nicht behauptet werden, wie dies wohl oft geschehn ist, daß auf ein solches Zeugniß am Ende alle Religionen recurriren, und daß somit Jeder in seiner Religion die Wahrheit (subjective) habe, weil er darin lebe. Aber keine einzige thut dies, und kann es thun, dieses Zeugniß ist in der That dem Christenthum einzig. In allen andern Religionen wird und muß das Bewußtsein über deren positiven Inhalt todte Mythologie werden, oder Philosophie; das Leben selbst kann dasselbe nicht erreichen. So bleibt daher die kirchenbildende Kraft (die innere Seite) des Symbols das ewig gültige Zeugniß von der objectiven, göttlichen Grundwahrheit des Christenthums, und dies Zeugniß ist zugleich für Alle.

Ist somit nun die objectiv daseiende Wahrheit als göttliche gerechtfertigt, so scheint durch solche Rechtfertigung das Ansehn der heiligen Schrift verkümmert, und in den Hintergrund gestellt, mithin das protestantische Princip in jeder Weise verletzt zu sein. Dies kann allerdings vom Standpunkt des Subjectivismus eintreten; daß demselben das Vorhandensein des eigenthümlich gestalteten Inhalts frommer Erregungen genügt, um daraus die eigenthümlich christliche Grundwahrheit zu erschließen. Aber hier ist davon die Rede, daß die schon vorhandne, gesetzte, objective Wahrheit durch die subjective Vermittlung als göttliche sich rechtfertige; und dabei kommt allerdings das Verhältniß der heiligen Schrift zum Sym-

bol, zu der so vorhandenen Grundwahrheit des Christenthums zur Sprache.

So viel ist gewiß, die Kirche und die kirchliche Wahrheit (Symbol) waren vorhanden, ehe noch die Schrift da war; der Grund, auf welchem die Kirchengemeinschaft gegründet ist, ist das lebendige Wort. Wie ist nun das Verhältniß beider zu einander? Es ist darauf kurz mit Nitzsch*) zu antworten: durch das Wort Gottes entsteht die Kirche, durch die heilige Schrift besteht dieselbe, und dies ist weiter in's Licht zu stellen.

Schon oben ist bemerkt worden, daß der objective, göttliche Geist nicht fortfährt sich selbst zu verkündigen in unmittelbarer Weise, also nicht durch ein fortgehendes Wunder; sondern das Wort, worin er sich Gestalt gab, hat er der Gemeinde zur Verkündigung übergeben. Wie aber geschieht dies? Etwa so, daß die in ihm lebenden und wurzelnden zur Gemeinschaft verschmolzenen Individuen, kraft des in ihnen lebenden Christus, sein Mund sind, der ihn verkündet? dies ist allerdings Wahrheit, aber nur subjective. Dazu kommt noch, daß es ein unreines, durch Sünde und Irrthum entstelltes Gefäß ist, welches der Herr zu seiner Wohnung gewürdigt hat. Das Leben Christi ist daher, obwohl ein in den Gemüthern vorhandnes, doch ein getrübtes und dem Irrthum unterworfenes; und wir würden dahin zurückkommen, daß die Wahrheit allmählig durch die Zeit sich abkläre, daß also nur temporäre Wahrheit vorhanden sei. Diese würde auch nicht mehr der Herr selbst setzen, auch nicht auf mittelbare Weise, sondern die Gemeinde. Es muß also ein Organ seines Wortes vorhanden sein, was seine von ihm selbst gegebene erste Verkündigung in ewig sich selbst gleicher Weise fortleitet, welches, obgleich mittelbar, doch vor aller menschlichen Auffassungsweise und Vermittlung da ist; mit andern Worten ein Organ, welches die göttliche Grundwahrheit des Christenthums (das Symbol) als objective fortleitet. Und dies Organ ist die heilige Schrift.

*) System der christl. Lehre. 4te Aufl. §. 39. Anmerk.

Dieselbe ist nemlich weder ein Complex abstracter Lehren und Gebote, noch auch das Christliche in so allgemeinen und unbestimmten Inhalt, daß daran sich alle möglichen Ansichten bethätigen könnten; sondern, wie der Herr sagt: „sie ist es, welche von mir zeugt" (Joh. 5, 39), so ist die erschienene Gottheit Christi und ihr Subjectivwerden in der Menschheit (Gerechtigkeit aus dem Glauben) die eine Wahrheit, welche als der Grundton, als die Essenz ihres Inhalts, alles andere nur als Explicationen und Ausstrahlungen dieser einen Wahrheit an sich hat. Die heilige Schrift ist mithin der Träger des Symbols; es ist die objective Wahrheit, wie sie zur Ruhe gekommen, fixirt, verkörpert ist in der ganzen ursprünglichen Reinheit, in welcher der Herr sie selbst als die äußere Gestalt seines Wesens herausgesetzt hat. Die Garantie, daß es diese und keine andre Wahrheit ist, welche ihren Inhalt bedingt, leistet äußerlich die Continuität der Kirche, als eines geschichtlichen Factums, welche in ihrem ersten Anfange auf diesem Worte gegründet, durch das Hinzukommen des schriftlichen Wortes keine andre Wahrheit empfangen konnte, wenn sie dieselbe bleiben sollte; innerlich ihre Wirkungen, d. h. ihre Bewährung als göttliche Wahrheit an den Herzen der Gläubigen. Hieraus ergiebt sich nun weiter, daß die Rechtfertigung der christlichen Grundwahrheit als einer göttlichen durch den heiligen Geist, und ihre Aufzeigung als einer objectiven, ein Beweis sind, wodurch sich dieselbe zur Prüfung herausstellt. Beide können nicht vereinzelt, nicht aus einander gerissen werden; in solcher Vereinzelung sind sie kein Beweis mehr. *) Der objectiv präsente göttliche Geist schaut in der heiligen Schrift sich selber an; und wo er im endlichen Geist sich vermittelt hat, da entsteht in diesem,

*) Verbo (Dei) adest praesens spiritus sanctus et corda hominum aperit, ut, sicut Lydia in Act. apost., diligenter attendant, et ita convertantur, sola gratia et virtute spiritus sancti. — Si spiritus sancti gratia absit, nostrum velle et currere — frustanea sunt. Epit. II. vid. Titt. lib. symb. p. 503.

vermöge dieses Geistes das Bewußtsein der Gewißheit, daß es sein (des objectiven Geistes) Wort ist, welches in der Schrift enthalten ist, und welches den in ihm noch getrübten Geist wahr und fleckenlos zurückstrahlt; so daß in diesen reinen, ewig gleichen Zügen, sein eignes, so empfangnes Leben sich heiligend und verklärend reiner spiegelt. Dies ist der Glaube, das Bewußtsein von der Inspiration der heiligen Schrift, die Gewißheit nemlich, daß dieselbe wahrhaftig Gottes Wort, nicht Menschenwort sei, d. i. das Wort, worin sich uranfänglich der göttliche Geist Christi selbst Gestalt gegeben, und welches in ganzer, unverfälschter Reinheit in der heiligen Schrift verkörpert ist. In solcher Weise ist die heilige Schrift höchste Autorität und Schiedsrichterin in Glaubenssachen; nicht so etwa daß menschliche Willkühr sich erst ein Symbol herausdeutet, und dabei gestehn muß, dies sei die Wahrheit, so weit sie dieselbe erkannt habe; sondern so, daß sie, als die erkennbare darüber, was ein für allemal Wahrheit ist, vermöge des objectiven göttlichen Geistes, wie er in der Gemeinde subjectiv geworden ist, nothwendig diese eine Wahrheit von der Gottheit Christi, und der Gerechtigkeit aus dem Glauben, als die bleibende und ewig gültige durch alle Zeiten und Völker herausstellt. Was also die Kirchengemeinschaft an der Schrift festhält, als an der objectiven, erkannten Wahrheit, das ist jener objectiv lebendige Geist Christi selber, wie er durch menschliche Vermittlung hindurch gegangen, so aber getrübt in seiner Auffassung, in jener unvermittelten, ursprünglichen Gestalt sich selbst erkannt, und der Identität seines Wesens gewiß, das geschriebene Wort als reine, objective Wahrheit vor sich hat*). Quelle also in dem Sinne, als ob durch den

*) Das Wort ist die lebendige Gestalt, der klare, bestimmte Ausdruck des heil. Geistes, und als solches selber Geist und Leben; es hat seinen göttlichen Inhalt, seine Kraft, seinen Sinn — nicht außer, sondern in sich; es wird vom Geiste auf ähnliche Weise durchdrungen, wie sich in der Person Jesu Christi Göttliches und Menschliches (unvermischt und ungetrennt) durchdringt. Er ist dem Worte, seinem Worte immanent. — Harleß Zeitschrift f. Protestant. u. Kirche IV. p. 77.

Gebrauch der heiligen Schrift erst ein christliches Bewußtsein *entstehn* sollte, kann die heilige Schrift nicht sein. Diese Annahme führt entweder zum todten Orthodoxismus, der nur den Buchstaben sieht aber nicht den lebendigen Geist, der in dem Worte sich Gestalt giebt, oder zur subjectiven Verstandes-Deutelei, welche in der Angst der Bewußtlosigkeit, in welcher sie nur *Worte* vor sich hat, aber nicht *das Wort*, ein Subjectives in die Schrift hineinträgt, was weder ihr Leben, noch ihr Geist ist. Sie ist und bleibt die höchste Richtschnur und bleibende Vermittlung für das Bewußtsein der objectiven Wahrheit in allen Fällen, wo der lebendige göttliche Geist bereits die endliche Subjectivität durchdrungen und erfüllt hat, sie bleibt die fortdauernde Verkündigung, worin der objectiv präsente Christus fortfährt im Worte der Wahrheit sich selbst Gestalt zu geben. Die Gemeinde aber hat nur sofern das Bewußtsein dieser Wahrheit, als in ihr bereits derselbe Geist lebendig ist, der in jenem Worte in ursprünglicher, reiner Gestalt sich zu erkennen giebt.

Auf diesen Punct angelangt, muß es gradezu ausgesprochen werden, daß die ewige Grundwahrheit des Christenthums gar kein Gegenstand für die Wissenschaft *in der Art* ist, daß dieselbe jene Wahrheit erst entwickeln, finden, beweisen müßte. Das Symbol hat die Beweisführung seines Inhalts als einer göttlichen Wahrheit an sich selbst; und diesen Beweis möchte ich, zum Unterschiede von jenem, welcher öfter aus Principien der Wissenschaft versucht ist, *den kirchlichen* nennen. In diesem Beweise bestätigt und erhält sie sich fortwährend selbst. Es ist dies nicht die Scheu vor der wachsenden Macht der Wissenschaft, nicht ein Verstecken vor dem Lichte des erkennenden Geistes; als müßte sie fürchten, dadurch zu unterliegen, und sich nicht mehr als Wahrheit behaupten zu können; es ist ihre Würde als *göttliche* Wahrheit, daß sie nicht erst auf einem fremden Gebiete ihre Bewährung suchen, und sich dort erst als Wahrheit bestätigen lassen kann. Im Gegentheil, das Sichhingeben an die Wissenschaft wäre die Flucht der eignen Unsicherheit, um von fremden Bürgen Garantieen für die ewige Gewiß-

heit ihres Inhalts zu nehmen. Immerhin mag die Wissenschaft sich an ihr bethätigen, und wir werden im Folgenden zu zeigen versuchen, daß und wie dies geschehn könne; sie selbst kann sich davon weder abhängig machen, noch darin Stützen für ihre Existenz suchen. Es scheint wohl an der Zeit zu sein, daß man es endlich aufgeben möge, die kirchliche Wahrheit in unnöthige und fruchtlose Verwicklungen mit der Wissenschaft zu setzen, und daß man mehr und mehr anerkenne, daß auf solchem Wege das reine Gebiet der Kirche weder zu finden, noch zu bewahren ist. Darauf wird wohl die Wissenschaft verzichten müssen, das Christenthum aus sich erzeugen, und aus der Identität dieses selbsterzeugten Inhalts mit dem Inhalte des Christenthums die Wahrheit des letztern beweisen, demonstriren zu wollen. Das Christenthum ist nicht ein Lehrinhalt, es ist historisches Factum, nicht ein einmal gewesenes, sondern ein fortwährend gegenwärtiges und geschehenes. Es sind nicht abstracte Lehren, welche ermittelt, sondern das Factum der ewigen, bleibenden Präsenz Christi, welches Factum in seinem Da- und Sosein das Christenthum selbst ist, soll als Wahrheit aufgezeigt werden. Es fragt sich also, ob jenes Factum, bestätigt und versiegelt im Worte der Schrift, als ein unvergangnes, objectiv wirksames da, und damit Christenthum vorhanden sei, und dieser Beweis muß durch die Macht des objectiven Geistes selbst vollzogen werden, wie derselbe in die Subjectivität eingeht, und sie zur Wahrheit ausgebiert. Ja, hätte die Wissenschaft es mit einem abstracten, logischen Gedanken zu thun, der als Vorstellung durch die Zeiten und Entwicklungen der christlichen Menschheit hindurchgetragen würde, dann hätte sie nicht nur ein Recht, sondern sogar eine Verpflichtung, dasjenige, was ursprünglich auf dem Boden des Gedankens erwachsen, und für den Gedanken gegeben wäre, also dort, wo ihre Sphäre ist, sein Leben empfangen hätte, zu prüfen, zu sichten, als Wahrheit oder als Lüge zu erweisen. Darum bemüht sich auch der logische Idealismus in einem fort, das Gebiet der christlichen Frömmigkeit als das der Vorstellung herabzusetzen, und so sein Recht daran zu bethätigen. Aber dies ist nicht mehr die Wahrheit, wie sie als

kirchliche die lebendig göttliche ist. Diese ist niemals, auch zunächst nicht bloße Vorstellung; sie ist das objective Bewußtsein zum subjectiven Erleben in einer Einheit des Moments vermittelt. Den Herrn sehn, und an ihn glauben, ist noch immer die sich bethätigende Macht seines objectiven Geistes, wie sich dieselbe an denen vollzieht, welche lebendige Glieder der kirchlichen Gemeinschaft sind. Hier tritt also der Wissenschaft die Macht der Geschichte entgegen, das Wort, welches fortwährend Fleisch wird in den Individuen. Wie will sich nun hiegegen die Wissenschaft verhalten? doch wohl unmöglich anders, als daß sie das Factum begreift, und in der Einheit aller seiner Momente, wie diese im Gange der Geschichte hervortreten, zusammenschaut. Das ist allerdings ihre Stellung zur kirchlichen Wahrheit (vid. unten) aber das ist weder ein Auffinden, noch ein Entwickeln, noch ein Beweisen derselben. Und wie kann sie dies vollziehn? doch nur dadurch, daß sie selbst der Macht jener göttlichen Wahrheit muß unterlegen haben, daß sie also christliche Wissenschaft wird, d. h. den Beweis von der göttlichen und ewigen Wahrheit des Symbols schon als eine gewonnene Voraussetzung hat, aus einem andern Gebiete herübernimmt. Will aber die Wissenschaft die Geschichte ignoriren, so hat sie es mit einer leeren Schaale zu thun, und kann nichts weiter aufzeigen, als daß die Fälle des concreten Lebens sich der Macht wissenschaftlicher Formeln entzieht, und daß das Leben der Wahrheit sich nicht verschleppen läßt auf einen fremden Boden, sondern in ihrer eignen mütterlichen Heimath will beachtet sein.

Das Recht des Intellectualismus sich gegen die Wahrheit der Kirche geltend zu machen, ist ihm freilich schon früher eingeräumt; zuletzt jedoch am unbedingtesten durch den Orthodoxismus, der in seiner abstracten Unlebendigkeit die immanente Vermittlung des göttlichen gar nicht begriff, und welcher, selbst nur Intellectualismus, die göttliche Wahrheit als todte Vorstellung an seiner Spitze trug. Dadurch aber war derselbe aus dem Gebiete der Wahrheit, als der lebendig göttlichen, so wie aus dem Standpunct der Kirche längst geschieden, als

es die Wissenschaft übernahm diesen irregehenden Geist zu bannen. Wenn dieselbe aber meint, damit die kirchliche Wahrheit selbst getroffen zu haben, und in das Lebensmark der Kirche eingedrungen zu sein, da sie doch nur den todten Schatten derselben vor sich hatte; so gehört dies zu den eingebildeten Siegen, womit ohnehin jetzt Einzelne dieser Idealisten sich wohlfeilen Kampfes wohlfeilen Ruhm erworben haben. Aber auch der supranaturale Subjectivismus hat sich eine solche Stellung zur Wissenschaft gegeben, daß es nicht abzusehn ist, wie er sich selbst, mehr aber noch die christliche Wahrheit gegen die Macht und Eingriffe derselben zu schützen gedenkt. Ist nach ihm nemlich das Christenthum zunächst nur allgemeiner Geist, geistige Substanz, welche der Gemeinde zur allmähligen Ausbeute übergeben ist; so ist es freilich nicht jene Aeußerlichkeit der Vorstellung, worin hier der Gehalt der christlichen Wahrheit aufgelöst wird; sie wird allerdings als Leben, als Innerlichkeit gefaßt; aber sie ist so nur die allgemeine Voraussetzung, daß sie ist; wie sie aber ist, das ist der Gemeinde überlassen ällmählig auszudeuten dadurch, daß sie nach und nach tiefer in dem Besitz dieser Wahrheit eindringt. Der christliche Geist ist somit wohl als die volle Wahrheit gesetzt, aber für die Individuen, so wie sie in den Bereich dieses Wirkens eintreten, beginnt eine Reihe der Entwicklung, von welcher das wissenschaftliche Bewußtsein die Spitze ist, also die Norm, wie weit in einer bestimmten Zeit eine christliche Gemeinschaft in der Entwicklung der christlichen Wahrheit vorgedrungen ist. Auf die Subjectivität solcher Entwicklung ist vorhin schon Rücksicht genommen; aber es ergiebt sich nun auch, welche Macht der Wissenschaft über die göttliche Wahrheit des Christenthums zugestanden werden muß. Die Wissenschaft ist es, welche das fromme Gesammtleben einer Zeit erst als Wahrheit erweiset, bestätigt, und das Papstthum des Intellectualismus, welcher die Wahrheit als Wahrheit erst decretirt, ist auch auf diesem Standpunct nicht abgewiesen, und die Ungelehrten müssen sich mit einer Ueberzeugung aus zweiter Hand begnügen. Solche Ueberzeugung selbst aber, ist wieder von

dem Standpunkte bedingt, welchen der Fortschritt der Wissenschaften eingenommen hat. Denn wenn gleich, nach jener Ansicht, der christliche Geist bestimmt ist, Leben der Gemeinde zu sein; so ist doch das Bewußtsein darüber nicht nur, sondern auch die Besinnung, was in den verhandnen Erregungen dem Christenthume angehöre, was nicht; so wie die Ausscheidung alles dessen, was irrthümlich der Wahrheit beigemischt ist, allein der Wissenschaft zugewiesen; und so mit ist sie selbst die letzte Instanz für den Erweis und die Bestätigung der Wahrheit als solcher. Dazu kommt aber noch ein andres Bedenken. Wird auf solche Weise die christliche Frömmigkeit ihrer qualitativen und quantitativen Eigenthümlichkeit nach nicht so sehr durch allmähliges Fortschreiten verändert, daß sie durch die Entwicklung in der Zeit, so fern sie Eigenthum des subjectiven Geistes geworden ist, in ihrem Wesen sich niemals gleich bleibt? Es haben sodann die Christen der ersten Zeiten ein an Gehalt und Eigenthümlichkeit ihres christlichen Lebens bei Weitem andern, geringern Inhalt ihrer Frömmigkeit, als die Nachkommenden; so daß in der That und Wahrheit die Einheit der Kirche der Zeit nach nicht mehr festzuhalten ist. Man verweise nicht auf den eigenthümlichen christlichen Geist, der ja immer sich selbst gleich, das Leben der Gemeinde beherrsche, und daher die bestimmte Einheit in dieser wachsenden und werdenden Entwicklung der Individuen sei. Ist die Arbeit, sich dieses Geistes zu bemächtigen, und seiner Wahrheit inne zu werden ausschließlich an die Gemeinde abgegeben, so steht derselbe mit dem Geiste der Kunst, der Wissenschaft auf gleicher Linie. Wie nun der Geist der Kunst z. B. wohl durch alle Zeiten die Gemüther der Künstler beherrscht, aber dieser nun auch in seinem Anfange und nachmals in seiner Entwicklung und spätern Entfaltung in den Individuen, welche er beherrscht, eine Mannigfaltigkeit, einen Umfang und einen Reichthum, eigenthümlicher Begabungen absetzt, wovon jene Ersten kaum eine Ahnung hatten; so müßte auch der christliche Geist, wenn er durch die Entwicklung der Zeiten und Völker hindurch gegangen wäre, einen Reichthum

und eine Sphäre der christlichen Frömmigkeit bedingen, woran die ersten Bekenner nicht denken konnten. Es müßte mithin, wenn auch die eine christliche Substanz allen Zeiten zum Grunde läge; dennoch eine Differenz in dem Erleben dieses Geistes, durch die Entwicklung bedingt, Statt finden, welche, zumal im Gebiete der Frömmigkeit, überall nicht mehr für eine wahre Einheit zu rechnen wäre. Und wann sollte jene Entwicklung von unten auf in der Geschichte begonnen haben? Die Apostel wird man wohl davon frei sprechen, als hätten sie im ersten Stadio der Entwicklung dieses christlichen Geistes gestanden. Also unmittelbar nach ihnen hätte mit einem Male eine Zeit der größten Dürftigkeit des Bewußtseins christlicher Erkenntniß, ein erstes Minimum christlicher Entwicklung begonnen, welches mit der ausgebeuteten Wahrheit späterer Zeit kaum einen Vergleich auszuhalten im Stande wäre. Dagegen läßt sich nicht einwenden, daß bei geringer Erkenntniß und einem geringen Umfange des Bewußtseins um die göttliche Wahrheit, doch die intensive Kraft der Frömmigkeit eben so groß sein könne und wirklich sei, als bei jeder noch so weit vorgeschrittenen Entwicklung. Denn einmal wird doch von dem angefochtenen Standpunkte aus zugestanden werden müssen, daß hier nicht von abstracten äußern Vorstellungen, sondern von durchlebten innern Erfahrungen die Rede sei; ist dies der Fall, so erweitert auch jede solche Erkenntniß mit dem erweiterten eigenthümlichen Inhalt, den Gehalt und das Wesen der Frömmigkeit selbst; sodann aber würde diese Behauptung in ihrer Consequenz aus dem Christenthum hinaus zu den Fetisch und Feueranbetern hinunterführen, und die subjective Macht frommer Erregungen als die eigentliche Wahrheit der Frömmigkeit hinstellen, wozu der Inhalt sich fast gleichgültig verhielte.

Man könnte sich auch endlich wieder darauf berufen, daß doch die Auslegung der heiligen Schrift in stetem Fortschreiten begriffen sei, daß also damit auch die Wahrheit und das Erkennen des christlichen Geistes selbst fortschreiten müsse, solle nicht am Ende zwischen der Schriftwahrheit und der Gemeinde-

wahrheit ein unauflöslicher Widerspruch Statt finden. In wie fern auch diese Behauptung, für diese Seite, von welcher hier die Rede ist, gänzlich verneint werden müsse, ist bereits oben besprochen; hier mögen noch folgende Bemerkungen ihre Stelle finden. Die allgemeine Grundwahrheit der Schrift von der Gottheit Christi und der Gerechtigkeit aus dem Glauben, als die eine in sich zusammengehende göttliche Wahrheit ist von Anfang an aus der Schrift eben so bestimmt erkannt und gewußt, als in allen folgenden Zeiten. Keine Schriftauslegung hat noch eine ganz neue, eigenthümliche christliche Wahrheit zu der genannten hinzufinden können; sondern die Interpretation bezieht sich lediglich auf die Begründung des Einzelnen innerhalb dieser Wahrheit (vrgl. unten), und dies ist also für den eigentlichen Gehalt der christlichen Grundwahrheit durch die Auslegung weder ärmer noch reicher geworden *). Wollte man behaupten, indem auf solche Weise vorher schon bestimmt sei, welche Wahrheit Jeder in der Schrift ein für allemal finden müsse, so sei dies doch der ärgste Gewissenszwang und die unleidlichste Stabilität, die nur gedacht werden könne; so wolle man nicht vergessen, daß es mit dem oben besprochenem Verhältniß, in welcher die Kirche zur Schrift steht, zusammenhängt, wie die Anwendung der letztern zu beurtheilen ist. Nur da und in dem Falle kann von Gewissenszwang und Stabilität die Rede sein, wenn Anerkennung und Zustimmung für dasjenige gefordert wird, was erst durch intellectuelle Gründe seine Erledigung finden soll; wenn also die Wissenschaft, und die Gründe der Wissenschaft in letzter Instanz für das zu entscheiden haben, was Wahrheit ist, und als Wahrheit erkannt werden muß. Aber von einer solchen Ermittlung der Wahrheit ist

*) Mußte derjenige Schriftgebrauch, von dem die Kirche Leben und Nahrung hat, auf die Vollendung des evangelischen Studiums warten? Oder wohnte Geist und Leben aus der Schrift, Glaube und Liebe durch Erkenntniß Christi nur in dem Maaße den Protestanten bei, in dem die Philologen fortschritten und mittheilten? Gewiß nicht. — Ueb. d. Ansehn d. h. S. v. Nitzsch, p. 81.

grade hier nicht die Rede. Es ist der wahre Gebrauch, welchen die Kirche von der Schrift zu machen hat, stets verkannt, wenn sie, als Quelle des Christenthums betrachtet, nun dazu dienen müßte, daß die menschliche Subjectivität die christliche Wahrheit aus ihr sich herausſuchte; ein Irrthum, welcher fälſchlich den Reformatoren zugeſchrieben wird. Durch einen ſolchen Gebrauch wird weder der chriſtliche Geiſt geehrt, der ſich fortwährend gefallen laſſen muß von der menſchlichen Subjectivität appretirt zu werden, noch auch die heilige Schrift, an welcher ſich dann jede Willkühr und jeder Aberwiz verſuchen, und das in ihr gegebne und behaltne Leben in den Staub ziehn könnte. Die chriſtliche Wahrheit ſoll darin angeſchaut, als die ſchon fertige, vor ihr dageweſene nur aufgezeigt werden, und damit tritt ſie in das Gebiet des chriſtlichen Glaubens und Lebens ſelbſt ein. Auf dieſem Boden iſt es dann der eine Geiſt Chriſti, der in ihr dieſelbe ewige Wahrheit aufzeigt, die in der Gemeinde, wenn auch getrübt, vorhanden iſt. So erſt wird ſie der Zudringlichkeit des Intellectualismus enthoben, und ihr Inhalt als die erkannte, von ihr erhaltne, ewige Wahrheit, wie ſolche die wahrhaft objective und unveränderliche iſt, durch alle Zeiten der chriſtlichen Gemeinſchaft aufbehalten. Damit iſt nun noch gar nichts ausgeſagt über die Art und Weiſe, wie ſich die wiſſenſchaftliche Auslegung, bei dieſer zum Grunde liegenden und vorausgeſetzten Wahrheit zu verhalten habe. Es wird ſich aber ſpäter zeigen, wie dieſelbe ſo wenig zurückgewieſen iſt, daß ſie vielmehr dann erſt zu ihrem wahren Rechte kommen kann.

Die bis hieher verſuchte Nachweiſung die Kirche für die Ermittlung deſſen, was chriſtliche Grundwahrheit iſt, unverwickelt mit der Wiſſenſchaft zu laſſen, und auf ihr eignes Gebiet den Prüfſtein für die Objectivität und Göttlichkeit ihres Wortes zu verlegen, wird freilich die Vornehmheit des Denkens von heut zu Tage ſtark desavouiren, und mit verächtlichen Seitenblicken bemerken; das kann aber nicht hindern der Kirche Rechte zu reſerviren, welche geſchichtlich beglaubigt ſind, und der bequemen und ſtereotypen Redensart zum trotz „von der

Trägheit und Faulheit des Denkens", wodurch man sich selbst so gern zu geistreichen Denkern creirt, den kirchlichen Beweis als den einzig gültigen aufzuzeigen, und damit jene fleißigen Denker zu einer Arbeit aufzurufen, wobei sich zeigen muß, daß es einen wahren Fleiß, eine saure, mühevolle andauernde Arbeit des ganzen innern Menschen, in allen seinen Neigungen und Begierden giebt, wovon jene fleißigen wohl kaum eine Ahnung haben.

Doch um an die vorhin gegebene Erörterung weiter anzuknüpfen; so liegt auch vor, daß jene Ansicht vom Christenthume und von der christlichen Kirche, als einer geistigen Substanz welche der allmähligen Entwicklung der Gemeinde hingegeben ist, so gewiß gegen die Geschichte ist, daß es vielmehr gar nicht die Geschichte ist, welche der christliche Geist, als kirchenbildender, hervorgerufen hat. Die Geschichte der Kirche Christi ist vielmehr diese, daß der ewig sich gleichbleibende, göttliche Geist, der in bestimmten Worten und Thaten (in Wort und Sacrament) die wahrhafte Objectivität seines Wesens veräußert, die sein objectives Leben in den Individuen vermittelt. Es ist also nicht die allgemeine, treibende Kraft, die ihre Ausdeutung, ihre wahre Bestimmtheit erst von den Individuen erwartet; es ist der objectiv lebendige concrete Geist, wie er in Wort und That sich selbst Gestalt giebt, welcher der Geist der Geschichte ist. Sie ist so von Anfang an durch alle Zeiten die eine Kirche, indem der Gehalt und Umfang dessen, was Leben der kirchlichen Gemeindeglieder zu sein bestimmt ist, auf sich selbst gleiche Weise gegeben ist. Nun giebt es allerdings auch hier eine Entwicklung, aber das ist die subjective That der Individuen, welche als die einzelnen Momente um die objective Macht des geschichtlichen Princips beiher spielen. Die Wahrheit und Wirklichkeit der Geschichte ist jener ewig sich selbst gleiche objective und zu äußerer Gestaltung heraustretende Geist Christi; die Entwicklung der Individuen ist der Reflex, an welchem die innere Wahrheit der Geschichte theils abgespiegelt, theils gebrochen wird; und wird bedingt durch die Eigenthümlichkeit, in welcher

die Individuen diese Vermittlung in sich erfahren, andrer Seits aber auch durch die Sünde, welche der Macht der Wahrheit Widerstand leistet. Aber diese Entwicklung ist keine durch die Zeiten allmählig fortgehende und wachsende, so daß dadurch der Geist der Wahrheit selbst successive reiner, eigenthümlicher gefaßt und ausgedeutet würde. Sie ist nicht das Nacheinander der Entwicklung dieses Geistes selbst; sie ist das Neheneinander in den einzelnen Individuen jeder Zeit, je nachdem sie vom Geiste der Kirche ergriffen werden. Daher wiederholen sich in jeder Zeit dieselben Momente der Entwicklung, aber in immer weitern Kreisen; die Entwicklung greift quantitativ, dem Umfange nach um sich, indem immer mehr Individuen von der Macht des lebendigen, objectiven Geistes angezogen, berührt werden. Es ist die sich immer wiederholende Thätigkeit des fleischgewordenen Herrn der Herrlichkeit an jedem nachgebornen Geschlecht, aber in immer größerer, extensiver Ausdehnung. Innerlich im Bereiche der Gemeinschaft giebt's keine neue, von der Gemeinde selbst ausgefundne und ausgedeutete Wahrheit; da diese ein für allemal sich selbst ausgedeutet hat. Es ist die ewig alte, aber allen Folgenden ewig neue Wahrheit, womit der Eine und Derselbe, in der ein für allemal herausgesetzten Gestalt seines objectiv lebendigen Geistes, als der wahre und vollendete Geist der Geschichte durch Zeiten und Völker hindurch geht, und dies sein eignes Leben in den Boden menschlicher Herzen einsenkt. So ist nun das christliche Erfahrungsleben von den ersten bis auf die letzten Zeiten nicht nur an intensivem Gehalt und Kraft, sondern auch in Rücksicht auf das Wissen und Bewußtsein um die göttliche Wahrheit ganz dasselbe. Es ist für die ersten Zeiten nicht noch etwas vorhanden, was noch verhüllt, verborgen wäre, was spätere Zeiten erst herauszubringen hätten, um dadurch zu einem reichern Wissen und Erkennen zu gelangen. Es ist ein gleiches Leben, als gewußtes und erkanntes seinem ganzen Inhalt nach, was die christlich Frommen aller Zeiten gemein haben. So erst ist die Geschichte des Christenthums Geschichte der wahrhaft göttlichen Offenbarung,

welche nichts verhüllt mehr in sich trägt, sondern auf immer gleiche Weise das Licht des geistigen Tages ist. Das also ist der Irrthum, wodurch die kirchliche Wahrheit in ihrer Objectivität verkannt werden muß, wenn man das, was subjective Geschichte der Individuen ist, welche jedes Individuum beginnt und in sich abschließt innerhalb seines christlichen Verlaufs, wenn man dies zum objectiven Princip der Geschichte macht. Die Entwicklung ist das in sich abschließende und vollendende Leben des Einzelnen, der in den Bereich des christlichen Geistes gestellt ist, welche Jeder als seine Geschichte beginnt und fortführt; es kann daher nie zur objectiven, allgemein gültigen Formel sich abschließen. Die objective Wahrheit ist die Vermittlung, welche der göttliche Geist in immer sich selbst gleicher Weise, als der lebendige Geist der Geschichte vollzieht, und hierin finden dann die subjectiven Bewegungen der Individuen ihre wahre Würdigung und Bedeutung. Von einem Fortschritt also, wie z. B. der Geist der Wissenschaft, der Geist der Kunst einen solchen in sich trägt, kann im Gebiete des Christenthums nicht die Rede sein. Einmal, weil es der absolut vollendete lebendige christliche Geist selbst ist, der die Geschichte macht, nicht aber die Individuen, welche nur zu Momenten seiner Geschichte ausgeprägt werden; sodann aber auch aus eben diesem Grunde, weil die Individuen nichts von den hinter ihnen liegenden Erfahrungen benutzen können, wie ja Wissenschaft und Kunst sich auf die Schultern ihrer Vorgänger stellen; sondern Jeder muß an sich selbst von Vorne anfangen, wodurch er grade eine geschlossene Geschichte des subjectiven christlichen Geistes wird. Der Fortschritt fällt also ganz innerhalb des einzelnen Individuums, welches die Reihe der Entwicklung von neuem beginnt, und in sich fortführt, nicht aber in die allgemeine Sphäre der Weltgeschichte. Dies ist der einzige, absolut eigenthümliche Charakter des Christenthums, wodurch er mit keinem andern vergleichbar ist, wodurch er aber auch allein als fest bestimmte, objective Wahrheit sich ausweist. — Sollte auch hier etwa auf's Neue der Vorwurf

sich geltend machen wollen, als ob bei solcher Einerleiheit, mit welcher der christliche Geist auf immer gleiche Weise das Leben der Individuen berühre und erziehe, der christlichen Kirche Stabilismus nicht entgehen könne; so wäre wahrlich übersehn, wie grade auf solchem Wege eine Lebendigkeit geweckt wird, wie in keiner andern Sphäre. Die Totalität des endlichen Geistes ist es, welche einer im tiefsten Innern erregten Lebendigkeit sich hingiebt. Nichts traditionelles und herübergenommenes, woran sie anknüpfte und die Entwicklung weiter spänne haftet an ihr. Sie beginnt ihre eigne, in ihr selbst ganz neue, eigenthümliche Geschichte, und dringt von Stufe zu Stufe weiter in die Tiefen des geoffenbarten Gottes und seiner ewigen Herrlichkeit; sie setzt immer neue Gestaltungen, immer neuen Reichthum des in Gott erfüllten lebendigen Geistes an das Licht.

Aber so freilich als Individuum erkennt Jeder seine subjective Geschichte als ungeschlossen in dieser Zeitlichkeit; nicht in der Weise, als ob sie sich doch einst im Diesseits vollenden müßte, in der reicher erforschten Wahrheit der Nachgebornen, sondern so, daß sie ausgelebt wird in der Ewigkeit. So greift die objective göttliche Wahrheit, in welcher sich die Geschichte der Individuen entfaltet, nothwendig über in das objective Bewußtsein des ewigen Lebens. Sie ist eins und dasselbe mit diesem, in dem Erfahren des Individuums als eins gesetzt. Auch der Subjectivismus, wiewohl er die immanente Vermittlung des Göttlichen anerkennt, aber nur als allgemeine göttliche Substanz, erreicht es allein nur durch eine Inconsequenz, daß ihm die Realität eines ewigen Jenseits nicht entschwindet. Denn ist die Entwicklung des christlichen Geistes weltgeschichtliches Princip, nicht mehr Princip der subjectiven Geschichte des Einzelnen, der so in den Momenten seiner Endlichkeit sich der Schranken des Diesseits bewußt bleibt, zugleich aber an dem objectiv-göttlichen Geiste die Wahrheit und Gewißheit einer schrankenlosen, jenseitigen Ewigkeit hat; so werden jene endlichen Momente, in das Allgemeine herausgesetzt, endlos erweitert, und es ist kein Grund vorhanden,

daß nicht die „ewige“ Menschheit das Ziel aller Wahrheit schon im Diesseits haben und finden sollte.

Was endlich noch gegen die aufgestellte Ansicht geltend gemacht werden könnte, wäre dieses, daß es hiernach eigentlich gar nicht zu einer christlichen Gemeinschaft kommen könne. Es seien die einzelnen Individuen, die in sich abgeschlossen, nicht aber die Gemeinde des Herrn, welche der Kirche Christi angehörten. Aber grade so nur, wenn die Persönlichkeit, die Individualität zu ihrem Rechte kommt, kann überall die Gemeinschaft hervortreten. Ist nemlich die christliche Wahrheit nur so vorhanden, daß Jeder Einzelne einen einzelnen Strahl derselben empfängt, sie aber völliger und reiner nur in der Gesammtheit entwickelt wird, so geht der Begriff der Gemeinschaft in einer unbestimmten Allgemeinheit unter, in welcher nicht mehr die Individuen zu einem Leibe verbunden sind, an welchem Christus das Haupt ist; sondern die Einzelnen sind die an sich nichtigen Momente, und fallen der Allgemeinheit zum Opfer. Diese pantheistisch zerfließende Allgemeinheit liegt auch dem Subjectivismus zum Grunde, und nur das in ihm wohnende christliche Bewußtsein hindert ihn diesen Begriff in strenger Consequenz zu vollziehn. Nur da, wo die eine gegebne objective Wahrheit, als der sich selbst manifestirende gegenwärtige Christus ungetheilt und ganz jedem Einzelnen der Gemeinde zu Theil wird, da entsteht erst das nicht nur die Gegenwart sondern alle Zeiten erfüllende Bewußtsein der Gemeinschaft, in welcher die Einzelnen, an ihrem einem Haupte hängend, für sich in ihrer Persönlichkeit frei geworden, unter einander den einen Leib bilden, der von einem geistigen Brodte genährt wird, welches allen in gleicher Weise Leben und Seligkeit zuführt. Da entsteht jene Innigkeit der Liebe, womit die Einzelnen unter einander die Hemmungen des natürlichen endlichen Geistes an sich gegenseitig zu heben bemüht sind*), damit die göttliche Wahrheit in ihnen frei werde.

*) Daß die erlösende Liebe das Wesen der christlichen Gemeinschaft nach dieser Seite ihrer gegenseitigen Wirksamkeit bedingt, nicht aber die unterweisende, belehrende in der Art,

So viel wenigstens wird aus der bisherigen Auseinandersetzung erhellen, daß das Grundsymbol der Kirche keineswegs die ungeprüfte, todte Annahme einer veralteten Vorstellung ist, sondern sich fortwährend zur Prüfung herausstellend, und durch

---

als ob die objective Grundwahrheit des Christenthums übertragbar sei durch ein Ueberweisen von Einem zum Andern, ist durch die heilige Schrift bestätigt, und wird durch das eigenthümliche Wesen des Christenthums selbst bedingt. Der Einzelne kann nicht dem Andern *mittheilen* wollen aus der Wahrheit, was diesem noch fehlt; und so wiederum kann auch der Einzelne an dem Andern sich nicht *ergänzen* wollen in dem, was er noch nicht hat; als ob das Bewußtsein der christlichen Gemeinschaft dieses wäre, daß nur in Allen Alles vom christlichen Geiste wäre, aber in keinem Einzelnen das Ganze; dadurch würde eine selbstlose Allgemeinheit entstehn. Jeder empfängt, wie gesagt, den ganzen ungetheilten Christum in der Weise, daß die ewige, objective Grundwahrheit des Christenthums *verkündigt*, d. i. vorgehalten, in ihrer Objectivität vorgezeigt wird, also nicht als subjectives Erfahrungsleben des Einzelnen, sondern als *objective Lehre*. Die That der Liebe und der Gemeinschaft ist nun diese, daß Alle gegenseitig bemüht sind, die Hemmungen hinwegzuräumen, welche die Sünde des natürlichen Menschen dem heiligen Geist entgegensetzt, damit derselbe selbst die Wahrheit zu einer lebendigen im Herzen der Einzelnen vermitteln kann. Dies ist auch das Wesen des Unterrichts im Christenthume, wie ihn die Kirche zu leiten berufen ist. Die Lehrer eignen nicht das Christenthum den Herzen der Lernenden an; sie räumen nur die Hindernisse hinweg, damit die objective Grundwahrheit durch den objectiven, lebendigen Geist, Leben im Herzen werden könne. Der heilige Geist selbst aber wirkt in den Nachgebornen das Christenthum. Wenn also die Frage aufgeworfen wird, ob das Christenthum *lehrbar* sei, so muß dieselbe theils verneint, theils bejaht werden. Sie muß verneint werden, wenn darunter verstanden wird, ob durch begriffliche Demonstration, durch reproducirte Vorstellungen das Christenthum als *Wahrheit* erkannt werden könne; da nämlich das Christenthum Leben ist, nicht aber eine Reihe verständiger Vorstellungen. Sie muß nicht weniger verneint werden, wenn damit gemeint ist, ob das subjective, fromme Erfahrungsleben in der Weise übertragbar sei, daß dadurch in Andern die Selbigkeit frommer

heiligen Geist und heilige Schrift fortwährend erkannte und gerechtfertigte Wahrheit, ist sie als solche auch die lebendige und immer gültige. Giebt es überall einen positiven Gehalt des Christenthums, eine gegebne, geoffenbarte Wahrheit; so genügt es nicht, daß diese nur als Voraussetzung da ist, aber doch immer wieder der subjectiven wandelbaren und wechselnden Ausdeutung menschlicher Subjectivität anheim fällt; sie muß dann als die unveränderliche Wahrheit nicht blos ihrem inneren Gehalt nach, sondern auch ihrer äußeren, objectiven Gestaltung nach vorhanden sein, und in solcher Weise nicht mehr der Begründung und Zurichtung des Intellectualismus bedürfen. Ueberhaupt ist es wohl unmöglich die Kirche als selbstständigen Organismus aufzuzeigen, und alle Vorwürfe der Stabilität und der Geistesknechtschaft

---

Erfahrungen nachgebildet wird; weil das Christenthum die über der Subjectivität behaltne objectiv lebendige Wahrheit ist. Das Subjective ist also dasjenige, was der Lernende für sich nicht gebrauchen kann, weil er in seiner Subjectivität der Vermittlung der objectiven Wahrheit unterliegen muß. Bejaht muß diese Frage werden, wenn davon die Rede ist, ob eine Möglichkeit gegeben sei, die Hemmungen des natürlichen Lebens aufzeigend zu beseitigen, damit dadurch dem Geiste Gottes Freiheit für seine vermittelnde Thätigkeit gewährt werde; weil hier der Boden des natürlichen Menschen betreten wird, der überall derselbe in seinem Verhältnisse zur Erlösung ist. Sodann aber auch deshalb, weil die selbsterfahrne christliche Frömmigkeit, wie sie beschrieben wird, und als aus der objectiven Wahrheit herausgeboren, sich dem fremden Leben mittheilend hingiebt, die Empfänglichkeit für diese Wahrheit aufregt und dadurch wiederum für die göttliche Wirksamkeit den Boden zubereitet. Wird also ein Leben durch die Frömmigkeit eines andern hingerissen, so ist damit nicht das subjective Erleben des Einen in den Andern übergeflossen und dadurch diesem selbst angeeignet, sondern es ist nur das Herz geöffnet und bereit gemacht, sich der Vermittlung des objectiven, göttlichen Geistes hinzugeben. Letzterer bleibt immer der Factor, von welchem Wahrheit und Leben ausgeht, wie Luther spricht: predige Du, und laß ihn die Herzen fromm machen. (Luther's Ausl. d. Ps. 147, v. 13.)

von ihr abzuwälzen, wenn sie nicht wahrhaft mit der Wissenschaft auseinander gesetzt werden kann. Daher darf nicht verkannt werden, daß der innerste Kern ihres Wesens nicht die Gemeinschaft ist, sondern der objective, präsente, sich äußerlich Gestalt gebende Christus, der die Gemeinde als inhärirendes Moment an sich trägt. Von ihm also, dem ewig sich gleich bleibenden, geht Leben und Bewegung aus, und dieses Leben in der unveränderlichen, äußern Gestalt, als Grundsymbol und Sacramente, wird den Individuen vorgehalten, und durch ihn selbst zum subjectiven Erleben ausgeprägt. Dadurch ist nun das Wesen und das Gebiet der Kirche kein anderes, als die fortgehende Vermittlung dieses seines, so in selbstbestimmter äußerer Gestalt herausgesetzten Lebens zum subjectiven Erfahren der Einzelnen. Wie nun auch Wissenschaft und Kunst fortschreiten, wie alle Verhältnisse des Lebens wechseln, die Aufgabe der Kirche bleibt immer dieselbe, unter dieser Mannigfaltigkeit der äußern Erscheinung dies sein so in bestimmter Gestalt äußerlich hervortretendes Leben zum subjectiven Bewußtsein der Individuen zu vermitteln. Dies ist das immer Alte, weil es von Anfang an kein anderes geringeres noch größeres gewesen ist, als dieses; aber auch das immer Neue, weil Jeder, zu dem es herantritt, es von neuem erleben muß. So in dieser Unveränderlichkeit ihres Da- und Soseins, in dieser wandellosen Objectivität ihres Grundsymbols, in dieser sich gleichbleibenden vermittelnden Thätigkeit, womit die Kirche durch alle Zeiten und Völker schreitet, empfängt jede Zeit durch sie das ganz Neue, und Niemand darf klagen, daß er über solche Vermittlung bereits hinaus sei.

3. Recapitulirende Vergleichung der beiden aufgezeigten Begriffe nach ihrem innern Zusammenhange.

Uebersehn wir jetzt noch einmal kürzlich den Gang, welchen unsre bisherige Untersuchung genommen hat, um uns des innern Zusammenhangs von Symbol und Kirche klar bewußt zu werden. Zunächst war vor allem die Ansicht abzuweisen, als sei

die Kirche ausschließlich fromme Gemeinschaft, und solche zumal, welche durch freie menschliche Handlungen zu Stande kommt. Denn dieser Begriff brachte es gar nicht zur Aufweisung des eigenthümlichen, charakterischen Merkmals der Kirche, sondern ließ diese immer wieder in das Allgemeine und Unbestimmte einer frommen Gemeinschaft zergehn. Er geht von Anfang an darauf aus, die besondern Merkmale, wodurch der Begriff der Kirche constituirt wird, so zurecht zu legen und abzustumpfen, daß sie unter die allgemeine einer frommen Gemeinschaft untergebracht werden kann. Das besondre Merkmal der Kirche aber, das, wodurch sie von jeder religiösen Gemeinschaft *specifisch* verschieden ist, ist die agirende Causalität, der principielle Factor, wodurch die Gemeinschaft als solche *wird* und *besteht* (p. 31), und es stellt sich nunmehr der bedeutende Unterschied heraus, ob das *Wesen* der Kirche als *Wirkung* oder als *bewirkende Ursache* gefaßt wird. Als *Wirkung* wird sie betrachtet, wenn sie unter den Begriff der frommen Gemeinschaft gestellt wird; und die nothwendige Folge davon ist die, daß der principielle Factor verschwinden muß, höchstens nur noch als abstracte Voraussetzung zur Geltung kommen kann. Denn was dann von dem Vorhandensein einer objectiven Causalität, näher also von dem Dasein eines christlichen Geistes prädicirt wird, ist ohne alle wahre Realität und concrete Lebendigkeit. Es ist dies nichts anders als des Menschen eigner Geist, der sich in diesen bestimmten Gefühlen, Erregungen, Erkenntnissen unter der Voraussetzung eines solchen Geistes selbst erfüllt und ausgebiert. Die Kirche ist damit also eine ganz subjective, temporäre und damit wechselnde That menschlicher Selbstbestimmung, und muß auf objective Gültigkeit von vorne herein verzichten. Diese subjective Sphäre tritt am bestimmtesten hervor, wo es darauf ankommt, daß der Begriff der Kirche sich in der Einheit seiner Unterschiede, also als sichtbare und unsichtbare aufzeigen soll. Soll hier die sichtbare Kirche mehr sein als eine blos äußere Verfassung, ohne alle Rücksicht auf die innere geistige Bestimmtheit; so kann sie nur entstehn durch die Hinzunahme eines ihrem Wesen entgegengesetzten und aufzuhebenden

Moments, der Sünde nemlich, während die unsichtbare die abstracte Voraussetzung einer reinen, von der Sünde unberührten Wirkung bleibt, wie solche in der Wirklichkeit nirgends gegeben ist (p. 48). Sie ist also als sichtbare die verschwindende und sich selbst aufhebende, und muß je vollkommner, desto weniger sichtbar sein, und hat die Bestimmung, sich in abstracte Allgemeinheit zu verlieren. Ist nun in solcher Weise die Kirche die subjective menschliche That; so kann darin auch nur eine subjective, menschliche Wahrheit vorhanden sein. Die Wahrheit, näher die christliche Wahrheit, ist als Voraussetzung da, daß sie vorhanden ist; wie sie aber Wahrheit ist, unterliegt menschlicher Auffassungs- und Ausdeutungsweise. Daher giebt es auch bei dieser Annahme zwischen Symbol und Kirche schlechterdings gar kein Verhältniß.

Die Kirche kann daran keinen objectiven Lehrinhalt haben, woran sie bei Bestimmung des frommen Gesammtbewußtseins gewiesen wäre. Das Symbol erscheint nur als das Gesammtbekenntniß einer bestimmten Zeit, als dasjenige, was bis dahin, wo es gesetzt wird, der menschliche Geist als christliche Wahrheit erbeutet und ausgefunden hat. Ist aber dies der Fall, so ist auch der Moment, in welchem die Gemeinschaft ein solches Bekenntniß sich gegenüber aus der Innerlichkeit des Bewußtseins entläßt und als Bekenntniß herausstellt das Ende seiner Gültigkeit. Die Gemeinde hat mit diesem Acte die Lebenseinheit in und mit dem Bekenntniß abgeschlossen; sie hat es hinter sich, und ist auf dem Wege weitern Suchens und Forschens. Die Symbole sind so nur Merkzeichen auf dem Wege christlicher Entwicklung, wie weit von Zeit zu Zeit der geschichtliche Verlauf des Entwicklungsprocesses vollführt ist. Von dieser Seite wird dann aber auch der Begriff der Kirche selbst fortwährend negirt; das Gesammtbewußtsein ist in steter Auflösung begriffen. Dasselbe hat nur einen Moment des Seins, der bereits vergangen ist, wenn er im Bekenntniß veräußerlicht wird. Das Symbol tritt bei solcher Annahme allemal an das Ende einer geschichtlichen Entwicklungsperiode, und zeigt, was rückwärts als Gemeinbewußtsein in Abschluß gebracht ist.

Von hier an treten aber die Factoren wiederum suchend, kämpfend, bestreitend aus einander, bis sie auf's Neue sich zu einem Bewußtsein vereinigen, um dasselbe sofort zu verlassen, und in einem andern sich wieder zu finden. Und in diesem subjectiven Processe verläuft die ganze Entwicklung und Bildung der Kirche; also in der vergeblichen Anstrengung, Gemeinschaft zu werden, da sie es in der That und Wahrheit niemals ist. So kommt es also bei einer solchen Annahme von dem Begriffe und Wesen der Kirche zu einer Kirche, die keine ist; zu einer Wahrheit, die keine ist; zu Symbolen, die niemals Gültigkeit haben können; kurz zu einer ganz subjectiven und destructiven Sphäre, wie solche aus einer Abstraction, nicht aber aus der geschichtlichen Wirklichkeit entnommen ist. Daher war es nothwendig für die wahre Ermittelung des Begriffs der Kirche, die historische Würdigung derselben, wonach sich derselbe dem obigen entgegengesetzt als Causalität darstellte, der eine Wirkung inhärirt (p. 32). Sie ist eine That Gottes, nicht als erster, vorübergehender Antrieb, sondern als bleibendes Thun (p. 33), als fortgehende, bewirkende Ursache. Sie ist in's Leben getreten, daß Gott als der geoffenbarte und offenbare Gott in Christo in die Zeitlichkeit hereintrat, und sein göttliches Leben gemeinschaftstiftend mittheilte. Der agirende, principielle Factor ist also Christus, die Gemeinschaft ist das diesem Factor nothwendig inhärirende Product (p. 33 u. 34). Ist aber dies das Wesen der Kirche, das, wodurch sie Kirche ist, in ihrem Anfange, so muß sie auch in ihrem Fortgange dasselbe sein, wenn ihr wesentlicher Charakter bewahrt werden soll, und durch die Sendung des heil. Geistes ist diese objective, bleibende Gegenwart versiegelt (p. 38). Es ist also Christus als lebendiger, gegenwärtiger Geist, als concrete Persönlichkeit, wie er fortfährt, Gemeinschaft zu stiften und zu erhalten, also er als wirkende Ursache der Geist und das Wesen der Kirche. Dies war es also, was anerkannt werden muß, daß nicht die fromme Gemeinschaft als solche, in ihrem Da- und Sosein das Wesen der Kirche ist. Dieselbe ist nicht effectus, sondern causa cum effectu, nicht das

Bewirkte, sondern das Bewirkende, Ursächliche in und mit seiner Wirkung; sie ist die fortwährende, sich ewig gleiche Activität des geoffenbarten, präsenten Geistes Christi in seiner gemeinschaftstiftenden Thätigkeit. Damit erhält die Kirche objectiven Charakter, und bringt es zum wahren Unterschiede ihrer selbst in der Wirklichkeit der innern Kirche, d. i. der an sich seienden gemeinschaftstiftenden Thätigkeit des präsenten Christus, und der äußern, der in Wort und Sacramenten herausgesetzten sichtbaren Gestaltung seines Geistes (p. 43). An diesem Worte hat die Gemeinde ihren objectiven, unveränderlichen Lehrinhalt; denn es ist nicht das ganz unbestimmte, vieldeutige, allgemeine; es ist das zu einem ganz bestimmten Urtheil abgeschlossene. Und wie Inneres und Aeußeres, Sichtbares und Unsichtbares immer mit einander sind; so ist dies Wort nicht das blos äußerliche, sondern das im Worte behaltne, wahrhaftig gegenwärtige Leben des Erlösers. Das ist das Symbol der Kirche, das heißt also, das Bekenntniß, welches der objectiv präsente Christus in seiner gemeinschaftstiftenden Thätigkeit von sich bezeugt, worin er sich veräußernd Gestalt giebt (p. 56). Daher ist die Unveränderlichkeit dieser objectiven Wahrheit nicht so vorhanden, daß eine Gemeinschaft zusammentritt, welche dieselbe in äußerer Weise für wahr hält, und beschließt, von dieser Vorstellung nicht abzugehn; sondern der objectiv gegenwärtige Christus setzt diese Wahrheit fortwährend heraus; das Wort ist also in und an seine wahrhaftig daseiende Persönlichkeit gebunden, und zieht dadurch die Gemeinschaft als ein nothwendiges Product nach sich; oder mit andern Worten, das Symbol ist nicht äußeres Wort an sich, sondern das im Wort verborgne, wahrhaftige Leben Christi, welches also als Wahrheit erlebt und erfahren sein muß. Das Symbol hat daher auch immer eine doppelte Seite, worin ihr Inhalt aufgezeigt wird, die äußere, objective, die an sich seiende und sich manifestirende Gegenwart Christi, und die innere, wie sich dieselbe zur Immanenz des subjectiven Geistes vermittelt, und in dieser Duplicität ist dasselbe erst und allein die volle kirchliche Wahrheit: die Gottheit Christi und die Gerechtigkeit aus dem Glauben (p. 55).

Hier giebt es nun einen innern Zusammenhang zwischen Symbol und Kirche. Das Symbol als die ewig-gültige, objective Wahrheit, in welcher der ewig gegenwärtige Christus, sich selbst verkündigt, ist vor der Gemeinschaft da, wird nicht von ihr gefunden und gesetzt, und bildet kraft dieses in und mit ihr seienden göttlichen Geistes die einzelnen Glieder zur Immanenz dieser Wahrheit heraus. So ist die Kirche Christi da, jeder Einzelne findet sie vor; und kann nur so Glied der Kirche werden, daß er mit seinem ganzen Selbst der immanenten Vermittlung der objectiven lebendigen Wahrheit unterliegt. Es giebt kein äußeres Verhältniß der Einzelnen zum Symbol, so daß derselbe in äußerlich reflectirender Weise erkannt werden könnte; sondern von dem Einzelnen wird die sich selbst entäußernde Hingabe verlangt, damit er als endlicher Geist zu einem wahrhaft göttlichen erhoben werden könne.*) So ist

*) Wenn der todte Orthodoxismus das äußere abstracte Fürwahrhalten des gegebenen christlichen Inhalts für das hält, was zum Christenthum nothwendig sei, und der Naturalismus die gegebene Wahrheit verwirft, weil sie als Vorstellung mit seinem subjectiven Denken sich nicht einigen lasse; so liegt beiden der ganz gleiche Irrthum zum Grunde. Nämlich die Verkennung, daß das Wort nur die Erscheinung des darin behaltenen wahrhaft vorhandenen, gegenwärtigen Christus ist; daß also mit dem Worte ein Leben zum Erleben, zur innern Vermittlung des subjectiven Selbst geboten wird. Wird dies verkannt; so hat das Wort als eine leere Schaale weder Wahrheit noch Bedeutung mehr. Orthodoxismus und Naturalismus haben also das mit einander gemein, daß sie in der Sphäre der äußerlichen Abstraction verharren, und unfähig sind mit der göttlichen Wahrheit als einer lebendigen in eine wirkliche Gemeinschaft zu treten. Wenn die Wahrheit, Christus ist Gott, als eine ganz abstracte Vorstellung vor uns steht; so haben wir daran den Widerspruch des ganz abstracten Denkens. Wenn aber diese Wahrheit als lebendige zu uns kommt, d. h. als die mit dem heiligen Geist an uns herantretende; so ist die andre Wahrheit der Gerechtigkeit aus dem Glauben zugleich und in einem das Verständniß des Erlebens für uns, wie dies gemeint sei. Wir wissen nun, daß der Formalismus des Ge-

Symbol und Kirche ein Ganzes, nemlich die gemeinschaftstiftende That des lebendigen, gegenwärtigen Christus, wie er in diesem bestimmten Wort, zur sichtbaren Gestalt seines Geistes herausgesetzt, die einzelnen Glieder vermittelnd in sein Leben erhebt. So in diesem innern Zusammenhange von Symbol und Kirche erscheint nun eine Ablösung des einen vom andern als eine wahre Unmöglichkeit, da eins nur in dem andern und durch das andere sein Wesen und seinen Bestand hat. Denn wie sollte dies geschehn? Doch nur so, daß der ganze Proceß, worin das Leben der Kirche verläuft, worin sie eben wesentlich Kirche ist, umgekehrt wird, und statt der göttlichen Thätigkeit die subjectiv menschliche gesetzt wird, d. h. also mit dem Symbol zugleich die Kirche wesentlich aufgehoben wird. Eine solche That erscheint nun aber auch allemal als die That eines krankhaften Egoismus, dem die Kraft der Selbstentäußerung fehlt, und der in seinem Thun der göttlichen Thätigkeit opponirend entgegen tritt, und dieser gegenüber sein isolirtes Selbst geltend machen will. Ein solches Thun geschieht allemal außerhalb der Kirche, d. h. da, wo von dem Christenthum nur äußerlich Notiz genommen ist.*) Es entsteht dann jene Unfähig-

---

dankens eine inadaequate Formel erzeugt, worin die in uns lebendige Wahrheit, wie sie unser ganzes Selbst schöpferisch erfüllt hat, nicht aufgeht; und dies ist uns kein Beweis, daß die Wahrheit von der Gottheit Christi selbst nicht sein sollte, da sie dem logischen Denken unerreichbar bleibt. Der Widerspruch des Denkens kann also nur so entstehn, das gedacht werden soll, was nicht Bestimmtheit meines Selbst geworden ist, was nur äußerlich vor mir steht. Das Denken ist nur dieses, daß der Geist sich in dieser Bestimmtheit weiß, sich als Selbst darin weiß, und aus dieser Bestimmtheit heraus denkt; dies kann nur geschehn, daß er vorerst dieser Wahrheit unterliegt, sich ihr zur Vermittlung hingiebt; dies aber kann nur insofern statt finden, als in dieser Wahrheit der concrete göttliche Geist selbst mit seinem Leben unser Selbst erfüllt, als also das Wort nicht Wort und Buchstabe, sondern Geist und Leben ist. So sind wir in der Wahrheit lebendig und verstehn dieselbe.

*) Es versteht sich, daß hier immer nur die Rede von der Aenderung des Grundsymbols ist.

keit, göttliche Thätigkeit als solche zu erkennen, und damit jene Bewußtlosigkeit von dem Ineinandersein des Symbols und der Kirche, wie nemlich durch die Aenderung des Symbols das Wesen und der Charakter der Kirche selbst aufgelöst und zu einer blos subjectiven Glaubensgemeinschaft herunter gesetzt wird. Es entsteht dann jene Rathlosigkeit in dem, was Wahrheit ist, und damit der Irrthum, als sei das subjective Suchen und Setzen der Gemeinde die Aufgabe, welche in der Kirche vollzogen werden solle, während diese selbst nur ist, zu ihrem Wesen hat die objective Vermittelung des gegenwärtigen zu äußerem Wort herausgesetzten gegenwärtigen Christus. So wie daher das Symbol geändert wird, hat man es mit der Kirche selbst nicht mehr zu thun, sondern mit der Schöpfung einer außer und neben der Kirche entstehenden Sphäre, welche das Werk und der Einfall eines dürftigen Egoismus ist.

Hier ist nun auch die Ansicht auf's Neue abzuweisen, als könne im Gange der Entwicklung eine neue Kirche neben der andern hervortreten, und sich durch eigne Symbole in ihrer Eigenthümlichkeit und Abgränzung behaupten. Das Symbol ist nicht Symbol einer Kirche, sondern der Kirche, die uranfänglich mit dem Christenthume zugleich ist, und als dieselbe in ihrer einmal herausgesetzten objectiven Wahrheit, die eine und einzige ist und bleibt, welche die Vermittlung und gemeinschaftstiftende That durch alle Zeiten und Völker vollendet. Wie es daher nur eine Kirche giebt und geben kann, so auch nur ein Symbol dieser Kirche. Wäre es anders, so wäre nicht mehr Christus in seiner gemeinschaftstiftenden Thätigkeit, welcher Thätigkeit die Gemeinschaft als nothwendiges Product inhärirt das Wesen der Kirche, und nicht mehr er, als der im Wort sich manifestirende objectiv gegenwärtige die Wahrheit und das Symbol der Kirche; sondern die Gemeinschaft wäre das Wesen der Kirche, und der nur noch als ideelle Substanz behaltene Geist Christi, der als gegenwärtiger, concret persönlicher vergangen, vorüber wäre, das wäre die subjective, temporäre Wahrheit, worin die Gemeinschaften in ihrer eigenthümlichen Auffassungsweise sich gegen einander abgränzten. Daß aber in

solcher Weise weder eine Kirche noch ein Symbol entstehn können, ist im Vorigen überall aufgezeigt. Daraus ergiebt sich aber weiter, daß der Inhalt des Christenthums allemal als kirchliche Wahrheit, und nur als solche vorhanden ist. Die Forderung, das einfache, biblische Christenthum zu geben, ohne Berücksichtigung der Kirche ist gar nicht zu lösen, wenn nicht darunter die einfache Wahrheit der Kirche selbst verstanden sein soll. Die christliche Wahrheit, welche nicht eine kirchliche wäre, wäre gar keine, da dieselbe nur in und mit der Kirche zugleich ist. Davon ist allerdings der Unterschied der Kirchengemeinschaft verschieden, dessen Bedeutung erst später aufgezeigt werden kann. Hier mögen zunächst nur folgende Bemerkungen ihren Platz finden.

Der vulgäre Rationalismus ist es allein, der für ein sogenanntes reines Christenthum eifert, und die kirchliche Bestimmtheit als Gewissenszwang und Stabilität verschreit. Aber indem für ihn das Christenthum nichts anders ist, als eine Menge ganz subjectiver Ansichten, deren Complex aber die Kirche Christi sein soll, ist ihm unter diesen eine zuwider, nemlich — das Christenthum selbst. So hat er von Anfang an seinen Standpunkt außerhalb des Christenthums genommen, und muß daher auch außerhalb und gegen die Kirche sein. Schon daß er das Christenthum als Ansicht behandelt, nicht aber als geoffenbarte und offenbare Wahrheit ist der Beweis, daß er mit demselben in gar kein eignes Verhältniß getreten ist. Daher ist auch sein biblisches Christenthum durch und durch antibiblisch. Seine Unfähigkeit in objectiv-historischer Anschauung die Schrift in der Manifestations-Reihe des heiligen Geistes, also als Gottes Wort zu erkennen (p. 64) treibt ihn dieselbe als Menschenwort zu fassen, und somit mit lauter Menschensatzungen zu verkehren, und befähigt ihn zu jener Willkühr der Ausdeutung, womit er in der Schrift das Wort der Schrift selbst, den intensiven Gehalt der Schrift ausmärzt. Bei dieser kritiklosen Kritik beruft er sich auf die Reformatoren, die auch schon die Bücher der Schrift einander nicht gleich gesetzt hätten, bedenkt aber nicht, daß jene aus der Objectivität der christlichen Anschauungsweise, aus der Identität des Geistes der Schrift heraus ihr

Urtheil abgeben, wo ihnen die Wahrheit des Grundbewußtseins gesichert war, während er selbst aus ganz subjectiven Einfällen, aus der Opposition gegen den Geist der Schrift, die objective Wahrheit selbst abthun will. Schneidender hat sich das si duo faciunt idem non est idem noch wohl nirgends geltend gemacht. So ist also der rationalistische Eifer gegen die kirchliche Bestimmtheit, und für ein rein biblisches Christenthum nichts weiter als der opponirende Widerwille gegen das Christenthum selbst, welches derselbe in der Heiligen Schrift, wie solche von ihm zugerichtet ist, glücklich beseitigt wähnt. Auf einem solchen Standpunkte ist es dann auch freilich unmöglich die Einsicht zu gewinnen von dem unauflöslichen Zusammenhange der Heiligen Schrift und der Kirche, da die Kirche sich im Worte Gottes selbst anschaut, und nur in der Identität des Geistes beide für und ineinander da sind. (p. 64). — Dagegen wird andrerseits das Festhalten an der kirchlichen Lehre theils aus subjectiv christlichem Standpunkt verlangt, weil das Christenthum von jedem Theil eines bestimmten kirchlichen Gesammtlebens nur in der Form seiner Zeit dargestellt werden könne; oder auch aus dem Standpunkte eines positiven Rechtsprincips, weil die Kirche, als eine bestimmte von andern unterschiedne sich in dieser Lehre als Anstalt constituirt habe. Aber in beiden Fällen wird weniger aus dem objectiven Bewußtsein von einer ewig gültigen vorhandnen Wahrheit, als aus dem Machtgefühl einer subjectiven Nothwendigkeit decretirt, und die Forderung erhält den Schein eines Gewissenzwanges, und einer solchen Unfreiheit, welche nothwendig mit der Wissenschaft in einen Conflict führt. Damit wird keineswegs geläugnet, daß die Kirche auch als Anstalt erscheinen und nothwendig sich als solche darzustellen habe, was im Folgenden weiter gezeigt werden soll. Es soll hier nur das bemerkt werden, daß es nach allem Gesagten möglich sei, das Christenthum eben so wohl als das kirchlich bestimmte, als auch, abgesehn von allen subjectiven und fließenden Auffassungsweisen einer bestimmten Zeit, als reines, ursprünglich und bleibend wahres und gültiges auszusprechen und zu erkennen. Das In- und Miteinandersein der Kirche, als der einen und allgemeinen

mit dem Symbol, als der unveränderlichen, objectiven Grundwahrheit, das ist die objective Selbstständigkeit beider als der weltgeschichtlichen Wahrheit.

Die Selbstständigkeit der Kirche beruht also einzig auf der daurenden Selbstständigkeit ihres Factors, von welchem das Leben und die Bewegung ausgeht, auf dem objectiven, im Grundsymbol und Sacrament zur äußern wandellosen Gestalt herausgesetzten Geiste Christi, so daß also die Bewegung von oben, von diesem immer sich selbst gleichen Geiste nach unten auf die Gemeinschaft übergeleitet und ihr einverleibt wird. Wird aber dem Factor die Selbstständigkeit geraubt, und somit die Bewegung von unten nach oben verlegt, von der Subjectivität der Gemeinde zum Geiste Christi hinauf; so giebt es für die Kirche kein selbstständiges Gebiet mehr, sondern sie ist bestimmt, alle wechselnden Formen und Bestimmungen zu erleiden, welchen die Gemeinde in ihrer Gesammtwirkung unterliegen muß. Es haben dann allerdings solche Fragen Berechtigung und Bedeutung: ob die Kirche bestimmt sei, in den Staat aufzugehn, und ob die Wissenschaft die kirchliche Wahrheit nicht immer von neuem suchen und setzen müsse. Als Anstalt lebt sie dann nur noch von Almosen, von dem, was der Staat ihr ablassen will von seinem Gebiete, und was die Wissenschaft ihr überlassen will von dem Ihrigen. In dieser aufgezeigten objectiven Selbstständigkeit der Kirche giebt es nun auch eine Antwort auf die Frage: was ist Wahrheit? eine Antwort, welche nicht die Wissenschaft erst zu suchen und zu setzen hat; sondern, welche unabhängig und vor aller Wissenschaft in bestimmten, äußerlich sichtbaren Worten gegeben, objectiv vorhanden ist. Nun kann mit Bestimmtheit die Ansicht abgewiesen werden, als ob das Christenthum, sobald es dazu kommt, seinen Inhalt, sein Wesen auszusprechen, in eine Menge subjectiver Ansichten zerfahren müsse, von denen jede sich nur als Ansicht weiß; und das Symbol sei weiter nichts, als eins jener vielen, welche rechtskräftig gemacht und zur kirchlichen Regel erhoben worden, — ein wahrhafter Act der Willkür und des Gewissenszwanges. Nun giebt es eine Gränze gegen die Ansicht, daß man tolerant sein müsse gegen alle divergirenden Meinungen, weil es im Ge-

biete des Christenthums nur Meinungen gebe und geben könne, ein Skepticismus, der die Kirche an den Rand des Unterganges gebracht hat. Wer sich in dem Bewußtsein der Gottheit Christi und der Gerechtigkeit aus dem Glauben so geborgen weiß, daß sein inneres Selbst dieser Wahrheit unterlegen ist, der weiß um die Wahrheit als der allein und objectiv gültigen, und hat ein Recht und eine Pflicht für diese, als für die Wahrheit, und gegen alles ihr Widerstreitende als gegen den Irrthum zu streiten. Die Unsicherheit, ob auch dies vielleicht nur eine von vielen Ansichten sei, woneben man alle andern auch müsse gelten lassen, ist immer ein Unglaube an den heiligen Geist als an einen persönlichen, objectiv Andern, der diese Wahrheit fortwährend setzt, sich selbst darin Gestalt giebt. Aus einem solchen Unglauben entsteht der Wahn, als habe man aus der vorhandenen unpersönlichen, also abstracten christlichen Substanz in dieser Wahrheit sich selbst individuell bestimmt, womit der Grundthatsache der Kirche widersprochen wird, nach welcher der heilige Geist, als der objectiv Andre das Subject bestimmend in den Geist der Wahrheit erhebt und vermittelt.

Bis hieher sind die Principien, welche im Allgemeinen das Wesen der Kirche und des Symbols constituiren, auseinander gelegt, und beide in ihrem innern Zusammenhange aufgezeigt. Aber noch stellte sie sich nur als das Formlose, Allgemeine dar, was keine geschichtliche Gestaltung an sich trägt. Was sie als Anstalt, als geschichtlicher Organismus ist, diese Untersuchung mußte bisher ausgesetzt bleiben, weil es darauf ankam, sie zunächst nur in dem innersten Kern ihres Wesens zu begreifen, und dadurch eine feste Basis für anderweitige Anschauungen ihres vermittelten Daseins zu gewinnen. Es liegt also nunmehr die Nachweisung vor, wie die Kirche nach den aufgestellten Principien als Anstalt da und vorhanden ist; zu dieser Darstellung aber müssen wir uns durch die Ermittlung eines andern Verhältnisses den Weg bahnen, des Verhältnisses nämlich der Kirche zu Staat und Wissenschaft; und dies wird vorerst die Aufgabe des folgenden Abschnitts sein.

Zweiter Abschnitt.

Verhältniß der Kirche zu Staat und Wissenschaft.

Einleitung.

Um das Verhältniß der Kirche zu Staat und Wissenschaft zu ermitteln, ist wohl das Bedenklichste, die letztern sofort als nebenberechtigte Sphären zu betrachten, und in solcher Weise ihr gegenseitiges Verhältniß abzuschätzen. In solcher Geltung könnten sie doch nur stehn, sofern sie christlicher Staat und christliche Wissenschaft sind; im entgegengesetzten Falle könnte von einem Verhältniß zur Kirche doch überall nicht die Rede sein, sollte nicht angenommen werden, daß der Geist der Wahrheit an sich schon und, abgesehn vom Geiste des Christenthums, in diesen Gebieten heimisch wäre. Dann wäre aber auch das Christenthum nur eine von den Manifestationen des objectiven Geistes der Wahrheit, und die Frage wäre dann, welche Berechtigung dasselbe neben andern schon bestehenden Gebieten der Wahrheit anzusprechen habe. Es scheint allerdings die neuere Speculation nicht übel Lust zu haben, solche Ebenbürtigkeit der Wissenschaft so wie dem Staate neben der Kirche, der Manifestation des absoluten Geistes, zu vindiciren. Dabei ergeht es denn der letztern wie dem armen Poeten, welcher ankommt, nachdem die Gebiete bereits vertheilt sind, und hier auf Erden nicht füglich mehr einen Platz für sich gewinnen kann. Es ist hier übrigens nicht die Aufgabe, diese Ansichten zu widerlegen oder zu vertreten, sondern nur vom Standpunkte des Christenthums aus das gegenseitige Verhältniß für die

genannten Gebiete aufzufinden, und hiebei können ohne Zweifel nur christliche Sphären mit einander zur Vergleichung und zur Abschätzung kommen. Aber auch die Aufgabe so gefaßt, läßt sich doch fragen: was für einen Gewinn könnte es bringen, wenn nun Kirche, Wissenschaft und Staat als christliche Gebiete neben einander gestellt werden, so lange nicht gezeigt ist, wie Wissenschaft und Staat zum Christenthum gekommen sind? Denn erst aus dieser Nachweisung kann sich ihr Begriff und ihr Verhältniß ergeben. Es kann also auch hier, eben wie bei der Entwicklung des Begriffs der Kirche, nur die practische Entwicklung zum Ziele führen.

Ist die Kirche die ursprüngliche Manifestation des christlichen Geistes; so ist ihr gegenüber zunächst auch nur Welt, nur der Stoff, woraus sie weiter ihren Leib erbaut. Sie kann nichts anerkennen, so wie es für sich da ist; sondern alles muß erst ihre umbildende Kraft erfahren. Und in diesem Verhältniß stehn auch zunächst zu ihr der Staat und die Wissenschaft. Beide sind für sie an sich nur der Erscheinung nach vorhanden, den Geist und das innere Wesen kann sie nicht als das Ihrige und damit überall nicht anerkennen. Wie aber, läßt sich fragen, wenn dem so ist, kommt es dann nicht am Ende dahin, daß, wie auch Rothe fürchtet*), am Ende alles Kirche werden möchte, und daß für weitere Gestaltungen kein Raum gelassen wird? Kann dann die Kirche etwas anders thun, als vorhandne Gebiete zu zerstören in der Eigenthümlichkeit und Selbstständigkeit des Daseins, um alles in ihre Formen aufzulösen? Denn wie soll die Kirche es anfangen, wenn sie nicht schon Vorhandnes als das Selbstberechtigte achtet und anerkennt, Gebiete zu erzeugen, welche von ihr selbst dem Wesen und Gehalte nach verschieden sind? Hier mögen kürzlich folgende Bemerkungen ihren Platz finden. Es ist gezeigt worden, daß in der Kirche Leben und Bewegung von dem objectiv lebendigen Christus ausgeht; die Kirche ist wesentlich dies sich manifestirende präsente Leben des Herrn, und die Gemeinde ist

*) A. a. O. p. 118.

das werdende und gewordene Product seiner Thätigkeit. Das hier vorhandene Thun ist die in den Sacramenten sich manifestirende That des gegenwärtigen Christus, dem die Gemeinde in freier Hingabe zur immanenten Vermittlung des Göttlichen unterliegt; und ebenso ist das Wissen das im Grundsymbol unmittelbar verkündigte Wissen des Herrn um sich, wie es durch den mitgesetzten Heiligen Geist objective Gewißheit und Leben der Gemeinde ist. Hierin ist das Gebiet der Kirche abgegränzt, in dieser Activität, des göttlichen Factors und in der passiven Hingabe, der aus diesem Thun nothwendig erwachsenden, geschaffnen Gemeinde; und ohne Verletzung ihres eigenthümlichen Wesens, können die Momente dieses Verhältnisses nicht anders bestimmt werden. Aber die Gemeinde wird vermöge dieses empfangenen Geistes sowohl zu einem Thun aufgeregt, wie es eben das Ihrige ist, aus der Activität und Energie ihres eignen so bestimmten Wesens heraustritt; als auch zu einem Wissen und Erkennen, wie es aus ihrem eignen so gewordnen Denken vermittelt erscheint. Hiernach entstehn also zwei Gebiete, welche schon ihrem Grundcharakter nach als eigenthümliche, selbstständige sich anzeigen, die unmittelbare vermittelnde Thätigkeit des gegenwärtigen Christus, welches die Kirche ist; und diese setzt sich fort in die durch diese Thätigkeit begründete charaktervolle Activität der Gemeinde. Das Letztere ist nicht etwas Zufälliges, was der Kirche gleichsam wider ihren Willen begegnet, daß nemlich die Gemeinde in der Immanenz des göttlichen Geistes zur Freiheit und Selbstständigkeit erstarkt; die Kirche hat im Gegentheil diese Activität der Gemeinde gewollt; aber sie kann dann dieselbe nicht innerhalb ihrer selbst belassen, sie muß solche, so weit es diesen Moment der Selbstständigkeit betrifft, frei aus sich entlassen, und kann nur noch im Grunde, als die zuströmende Lebensader mit ihr zusammenhängen. Was nun in solcher Weise als die selbstständige That der Gemeinde heraustritt, das bildet das Gebiet des christlichen Staats, was dem Wissen und Erkennen zufällt, schließt sich ab in dem Gebiete der christlichen Wissenschaft. Gegen diese Scheidung muß freilich Widerspruch

eintreten, sobald geläugnet wird, daß das Christenthum als objectives, vermittelndes, zur Concretion seines Wesens und Geistes an sich sich herausſetzen könne; wenn behauptet wird, daß es nur als vermitteltes, subjectives zur Erscheinung kommen könne, die Objectivität desſelben also bloße Voraussetzung bleibt. Es ist aber wohl nicht zu läugnen, daß jede Scheidung von Kirche, Staat und Wissenschaft, welche diesen Gegensatz von objectiven Christenthum, welches sich zur äußern Gestaltung seines Wesens herausſetzt, und von der subjectiven, selbstständig gewordnen und somit frei gelaſſenen Gemeinschaft ignorirt, und diese subjective Sphäre allein in die genannten Unterschiede zerlegen will, immer an der Aufgabe zur festen Bestimmung der Begriffe scheitern muß. Denn jede solche Trennung ist eben so künstlich und willkürlich als äußerlich, und hat die immer wiederkehrende Neigung zur gegenseitigen Auflösung zur Folge. Zunächst nemlich ist wohl nicht zu läugnen, daß es in Wahrheit nur eine zwiefache Weise der Manifestation des endlichen Geistes geben kann, das des Wissens und des Thuns (des Theoretischen und Praktischen); somit sind also wohl für Wissenschaft und Staat selbstständige Gebiete vorhanden, aber es ist nicht abzusehn, wie für die Kirche ein Platz ausgemittelt werden soll. Wenn Schleiermacher durch den Schematismus des Gefühls, oder Petersen durch das Gebiet der Cultur solche Abgränzungen für die Selbstständigkeit der Kirche ausmitteln wollen; so läßt sich nicht verkennen, daß in beiden Fällen, das Wissen und Thun das Mitbestimmende und Mithervorbringende ist, daß also beide Gebiete ihr Dasein von Staat und Wissenschaft zu Lehn tragen. Weiter aber ist zu bemerken, daß Wissen und Thun an sich nur Unterschiede nicht aber Gegensätze, d. h. wahre Besonderungen sind, die der Einheit des an sich seienden Geistes in den verschiedenen Formen seiner Manifestation zum Grunde liegen, und als solche an die Einheit gebundenen Momente einer wahren Vermittlung nicht mehr fähig sind. Als Gegensatz kann nur der erscheinende, sich manifestirende endliche Geist zu dem so erschienen und erscheinenden unendlichen, göttlichen gefaßt,

werden, welche nur so vermittelt werden, als der göttliche Geist in den endlichen eingeht, und diesen zu ihm selbst verbindet. Daraus folgt aber weiter, daß Kirche, Staat und Wissenschaft nicht als nebengeordnete Sphären, sondern Staat und Wissenschaft, als die in sich unterschiedenen Momente des einen endlichen Geistes der Manifestation des Göttlichen, der Kirche gegenüber stehn, und miteinander in immanenter Vermittlung erscheinen. So nur liegt eine aus der Natur der Sache hervorgehende Sonderung vor, welche charakteristisch genug ist, um sowohl jedes in seiner Sphäre zu begreifen, als auch in der Innerlichkeit der Zusammengehörigkeit Kirche, Staat und Wissenschaft überschauen zu können. Hiernach wird nun zunächst jede der beiden letztern Sphären für sich in ihrem Verhältnisse zur Kirche zu betrachten, und sodann das Gesammtverhältniß weiter in's Licht zu stellen sein.

1. Der christliche Staat.

Versuchen wir zunächst die genetische Entwickelung des christlichen Staats, um denselben in seinem eigenthümlichen Wesen, und in seinem Verhältnisse zur Kirche zu begreifen. Der Staat ist die Manifestation des endlichen Geistes nach der Seite des Thuns; er ist die Selbstentäußerung der Individualität, wie sich solche zur Allgemeinheit erweitert, aus der Subjectivität und Vereinzelung des einsamen Selbst in die Objectivität des gemeinsamen Thuns herausgesetzt. Das Wesen des Staats ist eben dieses, daß alles, was das Subject für sich ist und bezweckt dem objectiven Leben der Gesammtheit hingegeben ist; der Einzelne, sofern er Mitglied des Staates ist, ist damit seiner persönlichen Interessen entbunden, und in das Allgemeine eingepflanzt. Der Grund also woraus? und das Ziel wohin? der Staat die Manifestation seines Wesens herausgesetzt ist einerseits die Negation des Subjectiven, vereinzelten an sich Endlichen, andrerseits die Affirmation des Allgemeinen, Unendlichen, Göttlichen. Aber das wahrhaft Objective und damit Unendliche und Göttliche daran ist zunächst und an sich nur jener Trieb in das Objective, welcher jenseit des endlichen Geistes liegt, den dieser nicht

gesetzt, gemacht hat; sondern worin er sich *vorfindet*, als Geist begreift. Es ist also unwahr und ungeschichtlich den Staat aus menschlicher Verabredung oder Uebereinkunft u. dgl. m. entstehn zu lassen; seine Entstehung ist *vorgeschichtlich* und *mysteriös*, wie das Hereintreten des Göttlichen in das Bewußtsein überhaupt, womit seine Bildung und Entstehung zusammenhängt*). Aber der Staat hat so an sich noch nicht den objectiven *Inhalt* gewonnen, dazu fehlt dem endlichen Geiste die reine, göttliche Objectivität. Er producirt im Staate und als Staat nur noch sein subjectives, willkührliches Selbst, aber auf objective Weise, als objective Subjectivität so kann er nicht zu sich selber kommen; der Inhalt kann der Form nicht adaequat werden. Das Göttliche, was der Staat zu seiner Voraussetzung hat, ist in ihm das Gebundene, von der Subjectivität Bewältigte. Dasselbe kann das Subjective nicht verklärend in sich erheben, das Subjective hebt sich an ihm auf zum objectiven aber für sich seienden Egoismus. Die ist das Princip der vor- und außerchristlichen Staaten, wie kürzlich zu zeigen ist. — Die Wahrheit des Staats, der Grund und die Bedingung seines Daseins ist, wie gesagt, das Göttliche, welches als immanentes Bewußtsein des Geistes das Objective anstrebt, zur Wirklichkeit zu bringen sucht; damit ist andrerseits die Unterwerfung des individuellen unter dem objectiven Gesammtwillen als nothwendig verbunden. Aber die Art und Weise *wie* diese beiden Grundprincipien in den nicht christlichen Staaten realisirt sind, ist unwahr und mangelhaft. Der Staat hat das Gottesbewußtsein, die Religion, wie sie nemlich als *Erscheinung* da ist, als das, was er selbst setzt und hervorbringt. Es sind *seine* Gefühle, *seine* Vorstellungen, nicht wie solche aus der Selbstständigkeit und concreten Lebendigkeit des permanent objectiv göttlichen herausgeboren, als Resultat, Product objectiv göttlicher Vermittlung erscheinen, sondern

*) Die Entstehung des Staates (aus dem ursprünglichen Zustande einer Horde) ist als ein in Vergleich mit demselben höheres Leben nicht völlig zu begreifen, wie es auch gewöhnlich nicht geschichtlich kann nachgewiesen werden. *Schleiermacher* Ethik p. 274. §. 268 u. 269.

wie sie als seine unvermittelte Ueberzeugung da sind. Er hat das Moment des Göttlichen so in sich zurückgenommen, daß so die Manifestation desselben als ein Werk von ihm, nicht als Kirche, sondern als Institut des Staats erscheint. Damit ist aber die Religion in Egoismus verschlungen. Der Staat liebt und und ehrt dieselbe nicht, wie sie Wahrheit an sich ist; sondern wie und weil sie seine Wahrheit ist; er pflegt sie nicht als den Kern seines Lebens, woraus er selbst herausgeboren, (er weiß nicht um den Grund seiner Existenz), sondern als das von ihm Hervorgebrachte, zu seinem Nutzen und Bedürfniß von ihm selbst eingesetzt. In solcher Weise ist der Staat Beides, er ist fromm, er liebt seine Götter; er ist unduldsam; es sind nicht seine Götter, er hat an der Manifestation ihres Wesens keinen Theil. Hier entscheidet nicht die Wahrheit, sondern das Recht des Eigenthums und des Besitzes (religio licita und illicita). Wie die Religion so behandelt der Staat auch die Individuen als selbstlose Organe seines Willens. Die Wahrheit, welche hier zum Grunde liegt, ist die oben aufgezeigte, nemlich die Unterwerfung des Individuums unter dem Gesammtwillen. Das Individuum mit seinem Separat- und Eigenwillen ist im Unrecht gegen den Staat; es ist die Aufgespreiztheit des Egoismus, der Dünkel der Selbstsucht, der seine Besonderheit dem allgemeinen Leben gegenüber geltend machen will. Aber der Staat, wie er an sich da ist, kann diese Subjectivität nicht wahrhaft überwinden, er kann nicht als der höhere, den individuellen Geist verklärend in sich erheben. Er ist als Staatsgeist selbst noch der Geist des Individuums nur als allgemeiner der allgemeine Egoismus, der den individuellen verschlingt*).

*) Man denke nur an das alte athenienſiſche Geſetz, wonach den Verkrüppelten der Selbſtmord erlaubt war, wenn der Staat dazu Erlaubniß ertheilte; oder an jenes ſpartaniſche, nach welchem es kein Eigenthum, ſondern nur Beſitz gab. — In Athen war, einem ſoloniſchen Geſetze zufolge, der Bürger einer höhern Claſſe für den ihm nothwendigen Aufwand, wenn ſein Vermögen dazu nicht ausreichte, ermächtigt, den reichen Bürger einer niedern Claſſe zum Tauſche aufzufordern. Ward dieſer Tauſch verweigert, ſo konnte der Niedere zum Tauſche des ganzen Vermögens gezwungen werden.

(Das Individuum ist *Sache* des Staats). In dieser subjectiven Sphäre bleibt der Staat beschlossen, er kann nicht über seinen eignen Geist hinaus. Er kann sich entwickeln und vervollkommnen in Künsten, Fertigkeiten, in dem Ebenmaaß organischen Ineinanderwirkens; aber das *Princip* seines Lebens, worin er sich bewegt, und worin alle jene Thatsachen eingereiht werden müssen, das kann er nicht aufgeben. Aber der Staat hat vermöge seiner göttlichen Grund- und Unterlage das Bedürfniß nach Verneuerung seiner selbst; aber er hat die Macht nicht dasselbe zu realisiren. Zwei Momente giebt es im Leben des Staats, wo diese Bedürftigkeit sich factisch geltend macht; sie kommen von entgegengesetzten Seiten seines Daseins, und gehn von entgegengesetzten Bestrebungen aus, ohne eine Wiedergeburt seines Wesens bezwecken zu können. Das eine geht von dem allgemeinen Bewußtsein des Staats aus, das andre von dem individuellen Leben des Einzelnen. Das erstere schafft Gesetz und Staatsverbesserung. Der Staatenverbesserer und Gesetzgeber steht nicht aus sich auf, um erst dem Staate sein Leben einzuimpfen. Das erlösungsbedürftige Bewußtsein des Staats ist seine Wiege; er wird in demselben und durch dasselbe erzogen; es ist das sehnende und arbeitende Leben des Staats selber, das sich in ihm, wie in der Spitze zum Abschluß bringt. Daher steht er auch nicht *über* dem Geiste des Volks, sondern *in* ihm. Daher kann er auch denselben nicht über ihn selbst hinausheben; er kann ihn selbst nur, so weit er der vernünftige ist, als Gesetz d. i. als abstracte Nothwendigkeit des Allgemeinen herausseßen. Aber das so *Herausgesetzte* hat damit die Macht der lebendigen, innern Vermittlung des individuellen Lebens verloren; es kann den Weg zur Innerlichkeit nicht zurückfinden; es bleibt das Aeußerliche, Abstrackte, und kann nur die Subjectivität in ihre eigne Innerlichkeit zurücktreiben, als *äußere Macht* ihr gegenüber treten. So bleibt der Staat im Zwiespalt mit sich selber. Er ist die verendlichte Objectivität, welche sich als abstracte Nothwendigkeit geltend macht, und hat das individuelle Leben und Bewußtsein *außer* und *gegen* sich. — Das zweite Moment trit ein, wenn der substantielle Gehalt des

religiösen Bewußtseins, wie der Staat dasselbe sich gesichert hat von der Bildung eines Einzelnen so überragt wird, daß er dagegen seine vorgeschrittne Ueberzeugung einsetzt. Das Individuum ist hier im Unrecht gegen den Staat; es hat kein Recht gegen die allgemeine Ueberzeugung hervorzutreten, es soll sich mit seinem Bewußtsein in das Allgemeine hineinleben, und eins damit werden. Seine Ueberzeugung selbst ist erwachsen aus der Partheiliebe des Individuellen und Besondern, und hat nur negative Stärke. Er weiß nur um den Irrthum des allgemeinen Bewußtseins, er weiß damit aber noch nicht um die Wahrheit. Er steht, was den positiven Gehalt seines Bewußtseins anbetrifft, nicht über den Geist seiner Zeit; er vertritt den Irrthum nach einer andern Seite. Seine Höhe ist nur eine scheinbare, der negative Kriticismus, eine That der Unfähigkeit in das allgemeine Leben mit Hingebung und Selbstentäußerung einzugehn. (Socrates wollte den Aberglauben stürzen, und verleitete zum Unglauben). Darum geschieht nun dem Individuo im Untergange sein Recht; aber dem Staate erwächst aus solchem Tode eine bittre Frucht. Was er verhindern wollte, hat er hervorgerufen. Durch den Tod des Individuums hat er dem Zweifel das Individuelle, Persönliche genommen; er steht jetzt auf als der allgemeine, und beginnt das innerste Leben des Staats aufzuzehren. Er rechtfertigt sich somit, daß er an seiner Zeit gewesen ist, d. h., daß er gleich anfangs der Geist der Zeit gewesen ist, der in diesem Individuo seine Manifestation begann.

Dies sind die Bewegungen, welche der Staat macht, damit sein subjectiver, endlicher Inhalt der unendlichen, göttlichen Form desselben conform werde. Er will sich mit sich selbst versöhnen, aber er sinkt in seinen Geist zurück, er kann die Wahrheit seines eignen Wesens nicht zu Stande bringen. So trifft ihn das Christenthum. Hier ist nun die nächste Frage nach dem anfänglichen, ursprünglichen Verhältniß Beider zu einander; wie? in welcher Weise Staat und Christenthum zu einander kommen. Wäre das Christenthum ausschließlich nur als Lehre da; so wäre ein Verhältniß zum Staat von vorne herein

unmöglich. Was in dieser Weise zur Beachtung und Wahrnehmung des Staats kommen soll, das muß seinem letzten Grunde nach aus dem Geiste des Staats selbst sich nachweisen lassen; es ist das weiter entwickelte geistige Leben der Gesammtheit selbst, was im Individuo zunächst Sprache und Gestalt gewinnt; es ist die von unten aufgehende Bewegung des Staats selber, welche so in ihrem Anfange sich manifestirt, wie oben nachgewiesen ist. Was aber aus der Entwickelung und dem Leben des Staats nicht begriffen werden kann; was Anspruch darauf macht ein Ursprüngliches und Neues zu sein, das kann als *Lehre* für den Staat nur theoretischen Werth haben; es kann seine Wurzeln nicht in das Leben des Staats einschlagen, und muß in sich selber vergehn. Aber das Christenthum ist vom Anfange an als die concrete, bleibende Gegenwart des Göttlichen in seiner vermittelnden und gemeinschaftstiftenden That auf die Menschen, also als *Kirche* da; und so als *Gebiet*, als erschienene und erscheinende Sphäre des Göttlichen trit es der Manifestation des endlichen Geistes, dem Staate gegenüber. In dieser Stellung hat das Christenthum zunächst alle Vorurtheile einer einseitigen Reflexion gegen sich. Es erscheint als *unpolitisch*, da es nicht durch Gesetze unmittelbar in die Activität des Staats, in seine Interessen eingreift, im Gegentheil alle äußern Erscheinungen an ihm in ihrem Sosein beläßt. Es erscheint aber auch eben so sehr durch und durch *politisch*, in so fern es von Anfang an darauf ausgeht, dem Staate die Energie und Selbstständigkeit einer neuen Gesammtthätigkeit einzuflößen, und von Innen heraus das Alte zu zerbrechen, und das Neue hervortreten zu lassen. Es erscheint ferner als *servil*, indem es die objective Form des Staats als eine göttliche fassen und ehren lehrt, und den subjectiven Willen unter die Objectivität zurückführt, wie mangelhaft dieselbe in ihrer Darstellung und Erscheinung auch sein möge. Es erscheint endlich als *revolutionär*, indem es den Staat in diesem seinem Ansichsein nicht als seine Heimath anerkannt. Es weiß die Gränze desselben nicht als die Begränzung seines Gebiets; es geht durch dieselbe hindurch, und sammelt seine Glieder

in der freisten Weise auf den mannigfachen Gebieten staatlicher Umgränzungen. Die Wahrheit ist, daß das Christenthum als die zweite wahrhaft objective Autorität dem objectiven Willen und Leben des Staats entgegentritt, um so die unendliche Form des Staats mit einem göttlichen Inhalt zu erfüllen, dem Staate eine wahre Wirklichkeit zu geben. Aber der Staat ist nicht blos Form, er hat sich bereits eine concrete Gestaltung seines Daseins gegeben, er macht Anspruch darauf, selbst die allgemeine, wahre Wirklichkeit des Geistes zu sein; so tritt er mit der Kirche in einen nothwendigen Kampf. So erscheint ihm die Kirche näher also die präsente göttliche Objectivität in ihrer vermittelnden, gemeinschaftstiftenden Thätigkeit als der individuelle Einfall, seinem Leben und seinem Geiste angehörende sich selbst überschätzende Subjectivität. Aller Kampf geht aus von dem Widerwillen des Staats die Kirche als die selbstständige über seinen Geist hinausliegende wahrhaft objective Substantialität anzuerkennen. Es wiederholt sich nunmehr scheinbar der oben dargelegte Streit der individuellen vorausgeschrittnen Bildung mit der vorhandnen religiösen Wahrheit des Staats. Aber dieser Kampf ist wesentlich ein ganz andrer. Es ist nicht eine Individualität, welche ihr im Staate eingepflanztes und daselbst entwickeltes geistiges Leben mitbekennt, und in solcher Weise nun in negativer Weise über die Wahrheit des Staats hinausgeht, der beginnende Zweifel des Staats selbst ist (vid. oben), noch auch als solches aus der geistigen Bildung des Staates herausgewachsenes Leben über eine in der Zeit empfangne Offenbarung referirt, dieselbe verkündet und ausspricht, welches zunächst nur noch als subjective Behauptung der objectiv daseienden Wahrheit des Staats gegenüber träte, sondern das Individuum macht Anspruch darauf, diese Offenbarung selbst zu sein; es negirt irgend welchen Zusammenhang mit dem geistigen Leben des Staats, und setzt sich positiv als concreter Geist, obgleich als Individuum doch schon als der allgemeine wahrhaft objective Grund für jede lebendige Entwickelung des Staats. Hier ist nur eine Alternative möglich. Entweder das Individuum ist in der That nur

aus der Sphäre des Staats herausgeboren, und die Objectivität seines Geistes ist eine Prätension; dann ist dasselbe mit seinem eignen Geiste in Zwiespalt, er ist ein Schwärmer. Dann giebt es für den Staat keine Collision mit demselben, als aus dem Bewußtsein von dem Uebergewichte seines Geistes das Mitleid, womit er dem unvermeidlichen Untergange dieses Individuums zusieht. Oder aber, er gehört in Wahrheit nicht der Entwickelung des Staats an, dann ist er der objective in die Erscheinung tretende Geist. Der Erweis, daß er das ist, ist der Streit, den der Staat gegen ihn erhebt. Der Staat giebt damit zu, daß er das nicht ihm angehörige, nicht von und aus ihm gewordne anerkennt, aber er will nicht zugeben, daß dieses Andre die Objectivität ist, welche ihm fehlt, die rechte Wirklichkeit, worin sein Leben zur Wahrheit kommen muß. Nun trit das oben beschriebne umgekehrte Verhältniß ein. Der Staat in diesem seinem Kampfe ist die aufgespreizte subjective Gesammtthat, die sich der objectiven Wahrheit widersetzt. Sein Kampf ist Sünde, er wird für den Mangel der Erkenntniß des Objectiven in Anspruch genommen. Es sind nicht Lehrsätze, welche vorgetragen werden über einen bestimmten göttlichen Inhalt, woran er noch den Glauben bethätigen könnte, daß es seine Vernunft, der Gehalt seines geistigen Lebens selber sei, wie er zur Unzeit in einem einzelnen Gliede seines Organismus frei geworden sei; es ist das in die Erscheinung getretene göttliche Factum, es ist die Totalität des persönlichen concreten Seins, welches sein eignes göttliches Leben verkündet und darstellt; hier soll der Staat an seinem eignen mangelhaften Sinn den Maaßstab für das in die Erscheinung getretene göttliche Leben haben. Dieser Mangel an Erkenntniß seiner selbst ist seine Sünde. Aber in diesem Widerstande erschöpft der Staat seine ganze Selbstsucht; in dem Tode des Herrn ist der ganze subjective Widerwille gegen das Göttliche hervorgetreten. Mit diesem Tode hat der Staat den Egoismus, die Seele, das Princip seiner Erscheinung selbst getödtet. Für den auferstandenen, im Tode und durch den Tod siegreichen nun erst wahrhaft objectiv präsenten Herrn der Herrlichkeit giebt es keinen

neuen Widerstand. Die Energie der Selbstsucht im Staate ist gebrochen, sein Geist unterliegt der Objectivität des Geistes Christi. Er ist mit Christo gestorben, um mit ihm zu erstehn zu einem neuen Leben. Der in Wort und Sacramenten objectiv präsente Christus (die Kirche) bemächtigt sich des Geistes des Staats, prägt ihn zu einem neuen, eigenthümlichen Gesammtbewußtsein aus, und derselbe trit auf dem Grunde dieses Geistes zu einer neuen, eigenthümlichen Gesammtheit heraus, und beschreibt die Sphäre des *christlichen* Staates. Der Staat wird also nicht so ein christlicher, daß Christen sich in ihm aufhalten, noch so, daß die Mehrzahl seiner Glieder Christen sind; sondern so, daß der christliche Geist sein *Princip* ist, die Wurzel, woraus er selbst von neuem zur Selbstständigkeit seines Daseins erwächst. Die Kirche, wie sie den objectiven, endlichen Geist erfüllt hat, hat ihm damit die Nothwendigkeit gegeben sich in diesem seinem neuen Selbst zu manifestiren; sie entläßt ihn in diesem seinem charaktervollen Thun von sich, damit er sich auf dem Grunde dieses objectiv-christlichen Geistes eine neue Wirklichkeit gebe. So hat der christliche Staat die Kirche zu seiner nothwendigen Voraussetzung; er weiß sich als der *frei gewordene, frei gelassene* auf dem Grunde einer wahren, absoluten Objectivität, die nicht er selbst ist, die ihn vermittelnd durchdringt. So wird der Staat keineswegs Kirche, oder umgekehrt, die Kirche fließt nicht mit dem Staate zusammen, sondern beides sind selbstständige Sphären, die aber mit einander in immanenter Verbindung stehn. Und wie der Staat durch die Kirche seine wahre Wirklichkeit empfangen hat, was sein Princip betrifft von neuem entstanden ist durch die Kirche; so *besteht* derselbe auch auf diesem Grunde fort. Er kann die Kirche nicht ignoriren, wohl gar mit ihr in Opposition treten; er würde sich damit gegen den permanenten Grund seiner Existenz kehren, und nothwendig mit sich in Widerspruch gerathen. Das ursprüngliche Verhältniß ist also ein bleibendes, und erst in ihrer Unauflöslichkeit hat sich der Staat seinen objectiven, göttlichen Inhalt gesichert, worin er sich als *christlichen* manifestirt. Nunmehr ist das Gottesbewußtsein des

Staats, die Religion nicht ferner die adoptirte Meinung; die traditionelle Ueberlieferung, wovon er Besitz genommen hat; der christliche Staat weiß sich in ihr, in der Wahrheit, in der Wahrheit, welche sein Leben, die Energie seiner Wirklichkeit ist. Damit kann er das Subjective erkennen und abweisen, seinem Princip nach steht er über dem Irrthum und über der Ungewißheit des Zweifels. Die individuelle Ueberzeugung, so oft sie gegen das Bewußtsein des Staats opponirt ist jetzt wirklich das Individuelle, Losgerissene, Willkührliche. Sie zieht nicht mehr das Leben des Staats nach sich; es ist der Ueberrest des Natürlichen, worüber der Staat hinausgewachsen ist*). Ebenso kommt nun auch das Individuum im christlichen Staate zu seinem Rechte, es hört auf, Sache des Staats zu sein, und trit als freie Persönlichkeit auf. Der leitende Wille (die Obrigkeit) und der vollziehende (Unterthan) treffen in einem höhern in dem göttlichen zusammen, und in der Verklärung dieses dritten sind sie eine wahrhafte und organische Einheit. Das Christenthum vollbringt die Versöhnung beider, nicht durch das äußerliche abstracte Gesetz, sondern durch die Neugeburt der innern geistigen Totalität, und sein Geist ist die zusammenfassende Einheit, in welcher beide als Gesammtwillen in einander treten. Das Gesetz des natürlichen Staats ist vorüber, es hat im Christlichen eine ganz andre Bedeutung. Was der christliche Staat seinem Principe nach ist, das strebt er durch seinen ganzen Organismus hindurch zu verwirklichen. Sein Gesetz ist daher das freimachende, welches dem nachpflanzenden Geiste des Erlösers vorarbeitet,

*) Daher hat auch der christliche Staat eine ganz andre Stellung zu solchen Erscheinungen als der nichtchristliche. In dem Wissen und der Gewißheit um die göttliche Wahrheit ist seine Toleranz begründet gegen Discrepancen und individuelle Ansichten, aber nicht sein Indifferentismus. Aus der Höhe und Sicherheit seines wahrhaft objectiven Bewußtseins muß er die opponirende Selbstsucht leiten, aber nicht bekämpfen. Auch die egoistische, abgefallene Persönlichkeit behält ihr Recht, und bleibt unter der höhern Liebe und Obhut des Staats.

welches aber auch das so vermittelte und dem Geiste geheiligte Leben schützt und erhält. Somit sind nun alle Momente im christlichen Staate wahrhaft neu, und stehn zu denen, welche der natürliche Staat in sich trägt, im schneidenden Gegensatze: Der Staat hat sich als das perpetuirliche Resultat des in die Erscheinung getretenen, objectiv daseienden göttlichen Geistes erkannt, welcher als selbstständiges Gebiet, als Kirche, der bleibende Grund seiner wahren, objectiven Wirklichkeit ist.

Treten wir nach dieser Auseinandersetzung nunmehr noch einmal zu Rothe's Ansicht zurück. Rothe hat in seiner Darstellung ein eben so wahres als schön gezeichnetes Bild des christlichen Staats gegeben, und abgesehn von dem aus philosophischen Voraussetzungen gewonnenen Resultate des alleinigen Diesseits, worin sich der ganze Gehalt des Reiches Gottes realisiren soll, ist alles Uebrige unbedingt zuzugeben. Allein dies streitet eines Theils nicht gegen den Begriff der Kirche, derselbe ist dadurch nicht verdrängt und in seiner Unmöglichkeit aufgezeigt; andren Theils aber ist eben dieses fehlenden Begriffs der Kirche wegen, der Begriff des *christlichen* Staats gar nicht wissenschaftlich construirt, sondern erscheint als willkührliche Annahme. Indem Rothe von der Frage ausgeht: wie das Reich Gottes sich zu verwirklichen habe, ob als Kirche oder als Staat, so sind in diesem Ausgangspunkte schon die Objecte der Betrachtung verschoben, sie können nur noch eine unwahre Geltung in Anspruch nehmen. Zunächst läßt sich fragen, was ist überall das Reich Gottes, wenn es zunächst weder Kirche noch Staat ist, sondern erst die Bestimmung haben soll eins von beiden zu werden? Es bleibt nur die Antwort übrig: es ist eine *Idee*, zwar wie Rothe sagt, „eine eigenthümliche Weise der menschlichen Gemeinschaft" *), aber doch als die noch nicht wirkliche, und wir werden damit schon auf einen ganz ungeschichtlichen Anfangspunkt des Christenthums zurückgewiesen. Diese Idee nun soll real werden, und es ist die Frage: ob als Kirche oder als Staat. In der ganzen

*) p. 6 a. a. O.

bisherigen Entwicklung ist, wie wir hoffen dürfen, zur Genüge gezeigt, daß Kirche und Staat nie bloße leere Formen sind, sondern die Manifestationen des sie erfüllenden Geistes. Nun ist aber der Staat bereits vorhanden als die Manifestation des endlichen Geistes nach der Seite des Thuns, also der bereits gesetzte, erfüllte Organismus eines wirklich gewordenen Gesammtlebens, hier kann also das Reich Gottes für seine Verwirklichung keinen Raum mehr finden. Als Kirche aber soll nach Rothe dasselbe nicht erscheinen können, da dieselbe mit und in dem Staat zusammenfallen muß, folglich kann es gar nicht, oder nur als Wissenschaft real werden, d. h. das Christenthum kann immer nur Idee bleiben, und nirgends praktische Realität gewinnen. Dies ist die Consequenz des Roth'schen Ausgangspunktes, und wenn nun dennoch der Staat als nothwendige Verwirklichung des Christenthums aufgezeigt wird, so läßt dieses Verfahren noch einen anderweitigen tief greifenden Irrthum erkennen. Wir sind überzeugt, daß R. eine specifische Würde des Erlösers anerkennt, und über die seichte rationalistische Auffassung weit hinaus ist; aber die Consequenzen seines Systems führen zu ganz andern Resultaten. Soll nämlich das Reich Gottes sich einmal gänzlich in dem Staate manifestiren; so kann es vom Anfange an auch nur das weiter entwickelte Leben des Staates selbst sein, welches in einem bestimmten Individuo (Christo) zuerst ans Licht trat. Es ist folglich nicht der christliche Staat, sondern der Staat im Allgemeinen, d. h. die sich selbst erlösende Menschennatur, die uns unter dem Namen des Christlichen vorgeführt wird. Es gehört zu den schönen Inconsequenzen, wozu dem Verfasser sein tiefes christliches Bewußtsein trieb, dennoch diese Entwicklung nicht nur als eigenthümlich christliche gelten zu lassen und in Anschlag zu bringen, sondern auch diese Eigenthümlichkeit selbst zu erfassen. Rothe hat die Wirkung, die vermittelte Thatsache des erschienenen Erlösers dargestellt, welches ja allerdings der christliche Staat ist; aber der Grund, woraus diese Wirkung existent ist, ist aus der Acht gelassen, oder er erscheint als ein erster, vorübergehender Impuls, der aber deshalb als erster, ursprünglicher sich nicht ausweisen

kann. Die objective Sphäre, das göttliche Thun in seiner vermittelnden Kraft gegenüber dem menschlichen als vermittelter Wirkung ist unberücksichtigt; aber dies ist es grade, wodurch das Christenthum als solches da ist. Das Christenthum muß zunächst an sich, als objectiver Grund vorhanden sein in der selbstständigen Sphäre seiner Erscheinung, und das ist die Kirche; daraus läßt sich weiter erweisen, wie es auch als Wirkung im subjectiven, endlichen Geiste in der Selbstständigkeit des menschlichen Thuns heraustrit, also als christlicher Staat. Ohne die erste Nachweisung ist auch die letzte unmöglich. Das aufgezeigte eigenthümlich Christliche erscheint dann als eine aufgedrungene Behauptung, welche sich nirgends rechtfertigen kann. Rothe also indem er die Selbstständigkeit der Kirche läugnet, kann auch die Selbstständigkeit des christlichen Staats nicht aufzeigen; was er als eigenthümlich annimmt, erscheint nur als die Inconsequenz seiner subjectiven Frömmigkeit, muß aber nach den Principien seines Systems, als der Entwicklung des Staats im Allgemeinen, als der Manifestation des endlichen Geistes an und aus sich zugehörig betrachtet werden.

Wir kehren jetzt zu unsrer frühern Darstellung zurück. Nachdem wir angedeutet haben, wie durch die Kirche der Staat zu seiner objectiven Wirklichkeit gelangt, ist nunmehr das Verhältniß der Kirche zum christlichen Staate in's Licht zu stellen. Zunächst kommt hier in Betrachtung die Theokratie. Das Wesen dieser Organisation ist dieses, daß der Staat in der Kirche beschlossen bleibt, Staat und Kirche als eine Gesammtformation in ihrer Erscheinung zusammenfließen. Aber es erhellt auch aus dem Gesagten, daß der Geist des Christenthums mit dieser Bildung im directesten Widerspruch steht. Hier sind die Momente des göttlichen und menschlichen Thuns noch in unbestimmter Allgemeinheit in einander; deshalb ist auch das allgemeine, objectiv göttliche noch von der subjectiv menschlichen Thätigkeit umgränzt; es unterliegt den Schranken der Nationalität. Je bestimmter die Offenbarung als solche heraustrit; je entschiedener die göttliche Praesenz als das objectiv Andre dem

endlichen Thun gegenüber sich manifestirt; desto sichrer wird auch göttliches und menschliches Thun geschieden, selbstständige Sphären treten im Staat und Kirche auseinander. Das zweite Verhältniß ist das der Hierarchie; aber auch das Verhältniß kann nicht das richtige sein, sofern es von der äußern Erscheinung gelten soll. Ueber Staat und Kirche steht der christliche Geist selbst. Die Kirche ist die unmittelbare Gestaltung seines objectiven Seins, der Staat die mittelbare, d. h. die Gestaltung der Menschheit in diesem Geiste. Auch der christliche Staat ist das Leben des Erlösers, das erscheinende Leben seines Geistes, aber so, wie derselbe in der Menschheit vermittelt, diese zu einem freien, selbstständigen Thun, zu einer äußern Entfaltung dieses innern Geistes herausstellt. Dazu aber, daß er Geist und Leben der Menschheit sein kann, muß er zunächst und fortwährend objectiv erscheinender Geist an sich, und für die Menschheit sein. Fehlt das Letztere, so ist er in der Menschheit nur als vorausgesetzt, als wandelbare Substanz. Der Geist der Kirche ist die objective Haltung des Geistes im Staate; aber beide in sich sind selbstständige Sphären. — Wie ist also das Verhältniß beider zu fassen? Sehn wir zunächst darauf, daß die Kirche dem Staate stets vorangeht, also das frühere ist, woraus erst der Staat als christlicher Staat hervorgeht; so wird es keinem Zweifel unterliegen, daß der Staat in der Kirche sei und sein müsse, und zwar dieses nach einer zweifachen Seite der Betrachtung. Einmal ist der Geist der Kirche die bleibende Möglichkeit und Wirklichkeit des Staats, keineswegs ein erster Anstoß. Der Staat ist nur christlicher Staat, in so fern der Geist der Kirche fortwährend vermittelnd ihn durchdringt, als er in demselben immer von neuem sein Leben, seine Energie empfängt. Sodann aber auch, was die extensive Bedeutung betrifft, so ist die Kirche bereits über den Staat hinaus, hat weitere Gebiete durchmessen. Der Staat ist in ihrem Kreise beschlossen, und wie viele Staaten als christliche nach und nach hervortreten; sie sind alle die abgegränzten Sphären innerhalb des Umfangs, welchen die Kirche bereits gewonnen

hat. Die Kirche ist der weite Ring, welcher diese organischen aus ihr ausgehenden und fortwährend durchlebten Bildungen durchzieht. Damit ist aber erst eine Seite des Verhältnisses aufgezeigt, es offenbart sich darin auch sofort die zweite, daß nemlich die Kirche auch in dem Staate sein müsse. Fehlte dies zweite; so wäre der Staat das immanente in sich selbstlose Moment des kirchlichen Geistes, und könnte es nicht zur Freiheit, zum eigenthümlichen Selbst seines Begriffes bringen. Aber der Staat schließt den empfangenen und lebengebenden Geist der Kirche so innerhalb seiner eignen selbstständigen Sphäre ab, daß er ihn als den Kern seines Lebens und seines Thuns weiß; er erkennt sich, insofern er in diesem Geiste und durch denselben lebt, doch zugleich als freie Persönlichkeit. Es findet also auch hier wieder das zweifache Verhältniß Statt, die intensive Kraft des göttlichen Lebens als eines eignen, in sich beschlossenen; der extensive abgegränzte Umfang wodurch die Kirche, obgleich die weiteste Umgränzung um alle Staatlichen Organismen, doch zugleich innerhalb eines jeden, als sein Eigenthum gehalten wird. So in dieser Duplicität des Verhältnisses ist der Staat in Wahrheit die weitere erlöste Persönlichkeit, welche, in so fern sie in und durch den objectiv-erlösenden Geist, zugleich auch bei sich selber freie, selbstständige Persönlichkeit ist.

2. Die christliche Wissenschaft.

Es wird sich nicht verkennen lassen, daß die Genesis der christlichen Wissenschaft der des Staats durchaus homogen sei. Es sind, wie bemerkt worden, nur Unterschiede desselben endlichen Geistes, der sich in beiden als activer, selbstständiger manifestirt. Die Wissenschaft ist das Leben des Geistes in seinen mannigfachen Bestimmtheiten und Vermittlungen, worin er sich denkend herausseßt, und in seiner Wahrheit explicirt. Bevor wir nun die Wissenschaft als christliche entwickeln können, müssen wir kürzlich das Wesen derselben an sich mit Wenigem beleuchten. Es kann hier nur die Aufgabe sein Andeutungen

zu geben, um uns für die christliche Wissenschaft den Weg und den Ausgangspunkt zu bahnen, da eine eigentliche Entwicklung dieses Gegenstandes den Umfang dieser Schrift bei weitem überschreiten müßte. — Wir gehn von der Thatsache aus, daß das Wollen und das Denken Manifestationen desselben Geistes sind. Der Geist in seinem Wesen ist die Einheit beider; dies ist das Sein. Das wahre Sein ist die Einheit des absoluten Wollens und Denkens. Dieses ist nicht in uns; der endliche Geist weiß sich ethisch und metaphysisch beschränkt. Aber wir haben das Absolute als unmittelbares Bewußtsein, daß es da ist. Unmittelbar ist es in uns als Wirkung auf uns, als Zuständlichkeit, dadurch ist es zugleich für das Wollen und Denken in uns, also für den Geist als Totalität. Dies ist das Wesen des endlichen Geistes, sein wahrer, concreter Inhalt, worin er sich wollend und denkend explicirt. Der Geist nun indem er seinen Inhalt, womit er denkend und wollend erfüllt ist, vor sich nimmt, und in der Form des Gedankens manifestirt, producirt er die Wissenschaft. Die Wissenschaft ist also die Totalität des Geistes, das Sein desselben in der Form des Gedankens, wie der Staat die Totalität des Geistes in der Form des Thuns. Der objective Gehalt der Wissenschaft, das worin sich der Geist als objectiver Geist der Gattung, als Menschengeist erweist, ist also nicht von ihm her; es ist das, worin er sich vorfindet, die bleibende Voraussetzung seines Wesens, nämlich die Einwirkung des wahrhaft objectiven absoluten Geistes auf ihn, also seine Zuständlichkeit im Objectiven. Alles was der endliche Geist, abgesehn von dieser Zuständlichkeit, rein aus sich nimmt, ist eben damit das Endliche, Subjective, also für die Seite der Wissenschaft der individuelle Einfall, die Meinung. Grund und Unterlage der Wissenschaft ist also die Religion. Das Wesen der Wissenschaft ist demnach die Explication, das Begreifen der daseienden, vorausgesetzten Wahrheit, welche als Zuständlichkeit, als erfahrene Wirkung das Leben des Geistes ist. Aber diese Wahrheit ist als solche unvollendet, einmal deshalb, weil das Objective selbst als das unerwiesene an der Spitze

steht, und wiewohl als das allgemeine, menschliche Bewußtsein doch nur das Subjective ist; sodann aber auch wegen der Sünde. Der endliche Geist in seinem Sein ist im Absoluten nicht geeinigt; er ist, obwohl in ihm, doch auch zugleich für sich, in seinen Neigungen, Trieben, in seiner Endlichkeit. Dadurch aber wird das Erkennen der Wahrheit als Wahrheit unmöglich. Denn das Erkennen des Göttlichen ist eben dieses, daß Gott in und mit Gott erkannt wird, nicht so wie er als Gedanke, sondern so wie er als concreter, wirkender Geist den ganzen endlichen Geist in Anspruch genommen hat. Die Wissenschaft steht also am Anfange, als Aufgabe da; sie hat ein Recht zu ihrem Dasein; dieses Recht ist ihre objective Seite, der Trieb, das Bedürfniß des Geistes sich in Gott zu begreifen, welcher Trieb jenseit des Geistes liegt, den er nicht gemacht, gesetzt hat, sondern worin er sich vorfindet; aber sie kann die Wahrheit ihres Wesens nicht zu Stande bringen; sie geht nicht schneller als das Leben, und mit der Vollendung desselben ist ihre Vollendung bedingt. Also auch hier, wie im Staate, objective, unendliche Form mit subjectiven Inhalt*).

Dieser empirischen Gestaltung, der Wissenschaft trit die ideelle gegenüber, welche von entgegengesetzten Postulaten ausgeht. Die daseiende, erfahrungsmäßige, als Zuständlichkeit gegebene Wahrheit, wird als gegebene und erwiesene nicht anerkannt; sie muß aus dem endlichen Geiste selbst gefunden und bewiesen werden. Zweierlei ist hier gesetzt; einmal der Geist geht aus, um die Wahrheit zu suchen, die Wissenschaft ist also auch auf diesem Standpunkt die werdende, unvollendete. Zweitens dies Suchen soll sein die Selbstbewegung des Gedankens. Es ist nicht der individuelle Gedanke dieses oder jenes Einzelnen, vielmehr das Denken ist eins, Denken des menschlichen Geistes in seinem stetigen Zusammenhange;

*) Daß die Form der Wissenschaft nichts Aeußerliches, Abstractes und Leeres ist, sondern das wahrhaft Lebendige und Concrete, ist aus den entworfenen Andeutungen klar.

dies ist der Fortschritt des Gedankens, und damit die Manifestation der Wahrheit. Hier ist ein Irrthum nicht zu übersehn. Soll ein successiver, stetiger Fortschritt des Gedankens geschehn, dann hätte nie falsch gedacht werden müssen. Der Irrthum in dieser Weise läßt sich nicht corrigiren; er ist nicht als Moment in der ganzen Reihe des allgemeinen Gedankens, der nur wie äußerlich da wäre; er ist nicht an der Wahrheit, wie in dem Falle, wenn die Wahrheit als vorhanden gesetzt wird; da die Wahrheit erst durch die Fortbewegung des Gedankens entstehn soll; es ist die Richtung dieser Gedankenreihe selbst. Den Irrthum corrigiren wollen, würde also heißen, derselbe müsse durch die Fortbewegung des Gedankens allmählig in die Wahrheit übergehn, dies würde aber nichts anders heißen, als der Irrthum sei die Wahrheit selbst in ihrem Anfange. Dies führt zu einem andern, zu dem Grundirrthum; zu dem, was eigentlich der Irrthum seinem Wesen nach ist. Er ist eben dies, daß die Wahrheit für ein Verstandesurtheil gehalten wird. Aber der Geist ist nicht Denken an sich, reines Denken, sondern Wollen, Fühlen, Denken, also Totalität des Seins und zwar in der erfahrnen Wirkung also in der Zuständlichkeit des absoluten Seins. Bei dem reinen Denken lasse ich Wollen und Fühlen, als Dinge bei Seite liegen, die mich nichts angehn, und mache mich frei von der Zuständlichkeit; alles dies erscheint mir als Vorurtheil, Befangenheit. Aber dies ist der Formalismus des Gedankens, der Inhalt liegt eben darin, daß das Denken mit dem Willen geeint bleibt, daß es also der Geist als Totalität ist, der sich denkend explicirt. Endlich ist es ein Irrthum, daß durch das reine Denken der absolute, objective Geist wirklich erreicht werde. Man sagt dies geschieht durch die Selbstentäußerung des Ichs, welches sich der objectiven Gedankenbewegung, dem Denken des absoluten hingiebt. Diese Formel ist dem religiös empirischen Denken abgeborgt, hat aber nur dann Bedeutung, wenn dem subjectiven Ich ein andres objectives, absolutes gegenüber trit. Das reine Denken weist aber dies als die unerwiesene Vorstellung von sich ab; so bleibt nur das subjec-

tive Ich, welches sich als objectives setzt, oder das Subjective wird zum Objectiven selbst erhoben. Es ist hier kein dialectischer Proceß, welcher die Gegensätze vermittelt, sondern das eine Glied des Gegensatzes wird aufgehoben. Es muß weiter behauptet werden, daß es im reinen Denken für diese Gegensätze überall keine Vermittlung giebt, und zwar deshalb, weil hier ein solcher Gegensatz überall nicht vorhanden ist. Das reine Denken kann nur von einem Subjectiven wissen, es hat den Gegensatz des Absoluten nur daher, weil das Ich, welches denkt, zugleich ein religiöses ist; das Bewußtsein des Absoluten ist also ein herübergenommenes, selbst schon unerwiesene Voraussetzung, und verliert nunmehr auf fremden Gebiete Inhalt und Bedeutung*)

Es ist nicht unwichtig zu erkennen, daß von je her von diesen zwei ganz entgegengesetzten Standpunkten aus die Wissenschaft construirt worden ist; theils, damit vermieden werde, daß in der Geschichte der Philosophie nicht beide Constructionsweisen als in und für einander gehörig in die Entwicklungsreihe der letzten, der Wissenschaft des reinen Denkens eintreten müssen. Aristoteles wird aus Platon nicht zu erklären sein als eben nur durch den Gegensatz.**) Beide sind als Repräsentanten der entgegengesetzten Wissenschaftswege anzusehn, Aristoteles für das reine Denken, Platon für das religiös empirische. Das System des Letztern ist freilich unvollkommner; das liegt aber nicht darin, daß Aristoteles über diese Grundlage fortgeschritten wäre; sondern vielmehr darin, daß Plato ganz andre Postulate der Wissenschaft setzte als Aristoteles. Theils aber, und das ist für den vorliegenden Zweck am wichtigsten, damit es sich herausstelle, mit welcher Constructions-

*) Feuerbach ist am consequentesten auf diesem Standpunkte; er läugnet gradezu die Realität alles Objectiven, was außerhalb und gegenüber dem menschlichen Geiste gedacht werden soll; und ist daher derjenige, der recht eigentlich ohne Voraussetzung verfährt. M. s. dessen „Wesen des Christenthums."

**) Vrgl. Schleiermacher's Gesch. der Philos. p. 114.

weise das Christenthum nur in ein Verhältniß eintreten kann. An das Gebiet des reinen Denkens giebt es vom Standpunkt des Christenthums aus gar keinen Anknüpfungspunkt, so wie umgekehrt jenes dieses nicht erreichen kann. Beide sind contradictorische Gegensätze, welche auch nicht einen einzigen Punkt gemeinsamer Betrachtungsweise haben; woher die Wissenschaft des reinen Denkens, als das Gebiet des constant Heidnischen, von jeder Berücksichtigung ausgeschlossen werden muß, wo die Genesis der christlichen Wissenschaft und damit die Uebergangspunkte aus dem allgemeinen menschlichen Denken nachgewiesen werden sollen.*) Diese Behauptung wird sich weiter rechtfertigen, wenn wir nunmehr den Gehalt und das Wesen der christlichen Wissenschaft aufzuzeigen versuchen.

Das Christenthum giebt die Wahrheit als Leben, nicht als Vorstellung oder Denkurtheil; Christus ist die Wahrheit. So wie nun das Christenthum den Staat nicht dadurch neu erzeugt, daß es äußerlich als Gesetzgeber herantrit, sondern dadurch, daß es aus der Tiefe des Geistes eine neue Gesammtthätigkeit heraustreten läßt; so entsteht auch die christliche Wissenschaft nicht dadurch, als ob sich das Christenthum an die

*) Die Geschichte ist die Rechtfertigung für diese Behauptung. Der Platonismus, wenn auch modificirt in seiner systematischen Anordnung, doch von derselben Grundanschauung aus hat sich zuerst mit dem Christenthum geeinigt; Aristoteles war vergessen. Erst die falsche Scholastik brachte ihren dogmatischen Formalismus unter Aristotelische Kategorien; aber Niemand wird behaupten wollen, dies sei eine Einigung des Christenthums mit dieser Philosophie gewesen, da sie als Philosophie, als selbstständige Wissenschaft, gar nicht zu Worte kam. Der Reformatoren geringe Vorstellung vom Aristoteles ist bekannt, und wo in neuerer und neuester Zeit die Wissenschaft sich nach seinen Principien selbstständig construirte, da war dieselbe auch sofort in einer ganz entschiedenen Polemik nicht gegen unreine Auffassungsweise des Christenthums, sondern gegen das Christenthum selbst; sie nahm ihren Standpunkt wieder dem Christenthume gegenüber ein.

äußere Vorstellung wendete (das wäre nicht die Wissenschaft), sondern dadurch, daß es als bestimmte Wahrheit, als objectiv präsenter Geist an den Geist geht, ihn innerlich vermittelt, also als Kirche da ist; und so aus diesem neuerfüllten Inhalt dem Geiste die Energie mittheilt, denselben denkend aus sich herauszusetzen. Diese neue, erfahrene Zuständlichkeit, welche die Totalität des Geistes wollend und denkend durchdringt, in der Form des Gedankens manifestiren, das ist das Wesen der christlichen Wissenschaft. Sie ist daher eine Folge der Kirche, und kann nur hervortreten sofern die Kirche Christi da ist. Diese ist, wie gezeigt worden, das eine, immer gleiche, präsente Leben des Erlösers in seiner vermittelnden Thätigkeit; was nun auf dem Grunde dieses Lebens wieder selbstständige Bewegung empfängt, und nach der Seite des Gedankens sich in allen seinen so gewonnenen eigenthümlichen Momenten explicirt, das entläßt die Kirche als selbstständiges Gebiet aus sich, und dasselbe beschreibt die Sphäre der christlichen Wissenschaft. Dieselbe fängt also an, wo die Gottheit Christi und die Gerechtigkeit aus dem Glauben Wahrheit und Leben des Geistes geworden ist; diese Wahrheit selbst ist ihr Ausgangspunkt, ihre Unterlage, nicht als äußere Vorstellung, sondern als beständig den Geist vermittelnd durch den objectiv präsenten Christus. Was schon oben erörtert worden, muß hier ausdrücklich wiederholt werden, daß nemlich die genannte Wahrheit nimmermehr ein Ergebniß der Wissenschaft sein kann. Es ist in neuerer Zeit beliebt worden, da wo diese Wahrheit in der Wissenschaft hervortrit, dieselbe als das Ergebniß einer Schule, Parthei oder einer bestimmten wissenschaftlichen Richtung zu bezeichnen; möge man doch endlich erkennen, daß diese Wahrheit vor aller Wissenschaft selbst nichts anders ist als die Grundbedingung, daß überall eine christliche Wissenschaft zu Stande kommen kann; sie ist die neue intensive und concrete Gestaltung des Geistes, in welcher er sich allein nur zu einer christlichen wissenschaftlichen Expansion hervorheben kann.

Näher betrachtet ist die christliche Wissenschaft Glaubenswissenschaft, das heißt aber nichts anders als die Manifestation

der christlichen Totalität des christlichen bestimmten und erfüllten Geistes in der Form des Gedankens. Denn der Glaube ist ja nicht eine äußere Vorstellung, und also erster Anfang des Denkens; sondern das sich Erfüllen lassen und das Erfülltsein des ganzen fühlenden, wollenden, denkenden Geistes vom göttlichen Leben in der Weise der Erfahrung, des Zuständlichen. Der Glaube ist kein einfacher, sondern ein vermittelter Moment des geistigen Daseins; es ist eine vermittelnde, objective Causalität, der praesente Christus, und eine vermittelte Wirkung, der endliche Geist, welche in Einheit zusammen gehn, und in solcher Weise den vollen Gehalt des Glaubens darstellen. Die Bewegung geht dabei nicht von unten nach oben, vom endlichen Geiste zum objectiv göttlichen hinauf, sondern umgekehrt von diesem zu jenem abwärts, daher ist die äußere Vorstellung niemals auch nicht zuerst das den Glauben constituirende, sondern der heilige Geist, wodurch erst eine wahrhaft reale Vermittlung eintreten kann*). Aus der Ansicht, daß die christliche Wissen-

*) Hätte Herr Dr. Bretschneider dies bedacht, so würde er keinen Widerspruch darin gefunden haben, daß die Augsburger Confession, Art. 5 bekennt: daß der Heilige Geist den Glauben wirkt, und Art. 20 bezeugt, daß durch den Glauben der Heilige Geist gegeben werde (man siehe dessen Schrift der Unzulässigkeit des symbolischen Zwanges in der evangelischen Kirche, p. 53.) Dies ist die einfache Beschreibung von dem vollen Gehalte des Glaubens, der wohl als wirklicher, zeiterfüllender Moment in der Einheit dieser Unterschiede da ist, aber in der Betrachtung seines Entstehns und Seins auf keine andere Formel zurückgeführt werden kann, wenn er überall noch ein immanenter Proceß des Geistes, also ein religiöser Moment bleiben soll. Man hat wohl öfter als Beispiel für die Entstehung des Glaubens einen in's Wasser Gefallenen vorgeführt, der seine Hände nach Rettung ausstrecke, und bemerkt, hier sei doch das Verlangen nach Rettung dasjenige, was von dem Unglücklichen selbst ausgeht; und so auch sei der Anfang des Glaubens nicht etwas, was vom Heiligen Geiste, sondern vom Menschen selbst gewirkt werde. Dieser Vergleich fängt aber schon in der Mitte der Sache selbst an, worauf es ankommt. Wäre der im Beispiel ausgedrückte Zustand des Menschen anfänglicher und natürlicher

schaft als Glaubenswissenschaft ein Aggregat von Vorstellungen ausmachen ist dann weiter der merkwürdige Gegensatz von Glaubens- und Vernunftwissenschaft eingetreten, als ob der Glaube ein Etwas sei, was außer, gegen, über der Vernunft da sei. Aber nach allem Gesagten ist klar, daß der Glaube nichts anders sein kann, als die Vernunft in ihrem Erfülltsein von der göttlichen Wirksamkeit, also die Totalität des Geistes in seiner gewußten und bewußten Zuständlichkeit. Die Vernunft ist also der allgemeine Begriff, und es kann nur unterschieden werden dieselbe nach ihrer erfahrenen und gewußten Zuständlichkeit also als Glaube, und nach der Weise, wie diese zurückgestellt, aufgegeben ist also als Unglauben oder als freies Denken (s. oben). Der Glaube ist weiter zu scheiden als allgemeiner Glaube oder als eigenthümlich bestimmter als christlicher Glaube, oder will man diese Gegensätze unmittelbar unter ihren obersten, allgemeinsten Begriff stellen als christliche und als nicht christliche Vernunft. Nur so gewinnt man Gegensätze, welche wirkliche Gegensätze sind, während die oben angeführte Sonderung zu merkwürdigen Begriffsverwirrungen führt.

Wir sind also auch von dieser Seite zu dem contradictorischen Gegensatze der christlichen Wissenschaft und der Wissenschaft des Unglaubens das ist des reinen Denkens zurückgeführt, und müssen denselben nunmehr weiter verfolgen. Die Wissenschaft des reinen Denkens muß ihren Inhalt demonstriren, und nur die so bewiesene ist für sie Wahrheit. Es mag hier die

---

in seinem Verhältniß zum Evangelium, so müßten Alle gläubig werden, oder es bliebe nur die Annahme des prädestinirten Particularismus übrig. Aber das verderblichste an dem natürlichen Zustande des Menschen ist grade dies, daß zu der Sünde die Lüge als die größte Sünde hinzutritt, und ihm die Noth seines jetzigen Wesens verhehlt. Hier ist es nun der Heilige Geist, der Herr, der in seiner Gnade viel treuer ist, als wir uns selber, welcher fortfährt die Sünder in ihrer Lüge zu überführen. Verfällt dann der Mensch auf eigne Hülfen, die Gott nicht geordnet hat; so hat er keine Entschuldigung für seine Resistenz, und ist der göttlichen Strafe verfallen.

Frage auf sich beruhn, ob dieser Beweis in seinem ganzen Umfange je geführt ist, nur darauf ist hinzuführen, daß die christliche Wissenschaft solchen Beweis nicht führen darf; es ist gar ihr Zweck und ihr Beruf nicht, ihren Inhalt erst wahr zu machen, sondern die Wahrheit, welche schon da ist, zu expliciren. Die Gewißheit und damit die Ueberflüssigkeit der Demonstration beruht darin, daß sie ungetrennt und eins mit der Gewißheit des Erlebens, das Hervortreten dieses Lebens als Gedanke ist, während das reine Denken, sich losreißend vom Leben die Gewißheit aus sich erst construiren muß, es nachzuweisen hat, daß nach den Principien des Denkens der zu beweisende Inhalt nothwendiges Resultat ist, daß also die Fortbewegung des Gedankens wahrhaft vollzogen ist. Eine solche Nachweisung wäre für die christliche Wissenschaft der Beweis, daß sie an der Wahrheit des göttlichen Inhalts verzweifelte, und auf eigne Hand Rettung für sich suchte, das heißt, daß sie aufhörte christliche Wissenschaft zu sein. Sie hat ihren Zweck nicht außer sich, sie will sich weder rechtfertigen darüber, ob das, was als Wahrheit vorangestellt wird auch Wahrheit ist, noch dem Unglauben demonstriren, daß und welches die Wahrheit ist, sie will also nicht Christen machen, die es noch nicht sind, dies geschieht durch die Wirkung des Heiligen Geistes (s. oben); sie will sich in dieser Wirkung als Bewußtsein des Geistes expliciren Das heißt also weiter, die christliche Wissenschaft kann nur construirt werden von dem, welcher der vermittelnden Kraft des objectiv praesenten Christus unterlegen hat, welcher wiedergeboren ist aus dem Heiligen Geist sonst ist sie todte Nachahmung, und kann daher auch von Niemand verstanden werden, der nicht diese Eigenthümlichkeit des Gedankens, in welcher sie sich bewegt aus der zum Grunde liegenden geistigen Erfahrung nach construiren kann.

Aus diesen Andeutungen ergiebt sich von Neuem, daß die Sphären des reinen Denkens und die der christlichen Wissenschaft rein aus einander liegen. Es kann und darf der letztere nicht gelingen dem erstern sich als Wahrheit anzudemonstriren. Einmal weil, wie gesagt, jede Beweisführung ihrem Wesen ferne liegt; sie hebt sich aus dem Beweise, der in den Tiefen

des Lebens vollzogen wird, hervor; sie ist die Expansion der bewiesenen und sich bezeugenden Wahrheit. Würde es ihr jemals gelingen, dem reinen Denken sich als Wahrheit zu beweisen; so hätte sie sich selbst damit vernichtet; sie hätte bewiesen, daß das Christenthum aus der Construction des allgemeinen Gedankens hervorwachse, daß dasselbe mithin kein Factum, keine vorbewiesene That des objectiv lebendigen, göttlichen Geistes, also kein Christenthum sei. Eben so wenig kann aber auch das reine Denken die Unwahrheit der christlichen Wissenschaft beweisen. Diese negative Beweisführung setzt voraus, daß vorerst der objective Standpunkt des a priorischen Denkens selbst bewiesen sein müßte, da aber dies bis jetzt nicht geschehn ist, so ist auch die christliche Wissenschaft berechtigt, denselben selbst nur als das Gebiet der subjectiven Willkühr zu bezeichnen (vergl. oben), und der Gegenbeweis kann für sie nur die Geltung der natürlichen Befangenheit und abstrakten Erfahrungslosigkeit ansprechen*). Hiernach mag endlich beurtheilt werden, was es mit dem Vorwurfe der neuesten Speculation

*). Es paßt schlecht zu der Vornehmheit, mit welcher die sogenannte „moderne Wissenschaft" auf die Theologie, als auf eine sehr untergeordnete, voraussetzungsvolle Betrachtung herabsieht, daß sie selbst für ihre Principien nur Voraussetzungen mitbringt. Sie setzt das Denken, aber sie hat es nirgends bewiesen; sie nimmt es an als das allgemein Vorhandene, aber construirt ist es nicht. Sie setzt ferner das Denken als die alleinige Wahrheit des Geistes gegen alles menschliche Bewußtsein, welches vielmehr dem Leben die Wahrheit zuerkennt; sie hat auch dieses nicht bewiesen, sondern sie hat es als Postulat, Voraussetzung. Sie setzt endlich die Methode des Denkens in ihrem Unterschiede von dem blos empirischen Denken, also die Methode, nach welcher sie allein bei ihrer Voraussetzung von der Unwahrheit der Gottheit Christi, als eines geschichtlichen Factums ankommt; sie setzt also eine Voraussetzung um eine andre zu erhalten; und mit dieser ganzen Reihe von sehr vermittelten Postulaten rechtfertigt sie die angebliche Voraussetzung von dem göttlichen Gehalte des Evangelium! (Vergl. Ulrici üb. Princip und Methode der Hegelschen Philos. Halle 841 und Thobul's liter. Anzeiger 841. Nro. 71 und 72.)

auf sich habe, daß die christliche Wissenschaft als Wissenschaft überall nicht anzuerkennen sei. Dem Unkundigen mag es imponiren, wenn aus der reinen Luft des Gedankens ohne weiteres über die Existenz oder Nichtexistenz einer Wissenschaft als solcher decretirt wird; aber dem Kundigen kann darin nur das voreilige Raisonnement eines in sich abgeschlossenen Standpunkts befremden, welches mit gleichem Rechte über ihn promulgirt werden könnte. Man wolle sich doch keine Illusionen machen, und durch gegenseitige Concessionen ein Verhältniß erzwingen und erkünsteln, welches der Natur der Sache nach nicht existiren kann. Für das reine Denken existirt allerdings die christliche Wissenschaft nicht, aber eben so wenig für letztere eine Wissenschaft des reinen a priorischen Denkens. Weitere Anknüpfungspunkte und Vermittlungswege finden zu wollen, wie Beide zu einander kommen könnten, ist nichts anders als eine weit getriebene Höflichkeit einen Gast ins Haus zu nehmen, um sich von ihm zur Thüre hinauswerfen zu lassen. Es muß fortwährend Aufgabe der christlichen Wissenschaft bleiben: sich in ihrer Selbstständigkeit und Unabhängigkeit vom reinen Denken auszuweisen; sie kann sich völlig als erwiesene, gewußte Wahrheit wissenschaftlich auseinanderlegen; sie kann sich aber nicht zu gleicher Zeit dem a priorischen Denken als Wahrheit demonstriren. Das liegt nicht in einer Unvollkommenheit ihres Wesens, oder in ihrem untergeordneten Standpunkte, sondern in dem innern Widerspruche den Glauben zugleich auf dem Gebiete und in der Methode des Unglaubens construiren zu wollen.

Treten wir nunmehr, nachdem wir angedeutet haben, daß und wie? die christliche Wissenschaft mit dem a priorischen Denken sich auseinander zu setzen habe, zu der weitern Darstellung derselben zurück. — Die christliche Wissenschaft, welche die Wahrheit von der Gottheit Christi und von der Gerechtigkeit aus dem Glauben als die durch die Praesenz des Erlösers im Geiste vermittelte und lebendig erwiesene zur Grund- und Unterlage hat, hat aus diesem concreten und lebendigen Inhalt die ganze Mannigfaltigkeit der geistigen Momente und Bewegungen, den ganzen Reichthum eigenthümlicher Erkenntnisse

und Anschauungsweisen, welche auf dem Grunde dieser stetigen, immanenten Vermittlung erwachsen, auseinander zu legen; und es entsteht somit ein Umfang wissenschaftlicher Ergebnisse, welche den Inbegriff der Theologie oder christlichen Philosophie bilden. Daß beide identische Begriffe sind, geht aus den angegebenen Andeutungen unzweifelhaft hervor. Eine christliche Philosophie muß die Kirche zu ihrem Fundamente haben, und natürlich auch darauf wieder zurückführen, soll sie nicht wieder in das Gebiet des reinen Denkens übergreifen, und damit sich selbst aufgeben*) (vgl. oben). Sie ist aber wahrhaft Philosophie, und hat Recht und Anspruch auf diesen Namen; denn sie hat es gar nicht mit abstracten, positiv gesetzten, unentwickelten Vorstellungen zu thun; sondern sie ist die freie Selbstbewegung des Geistes auf dem Grunde einer

*) Die oft aufgeworfene Frage, welches das Verhältniß der Theologie zur Philosophie sei, und wie zu vermeiden, daß nicht die Philosophie zu einer Magd der Kirche werde, oder umgekehrt, diese von jener verschlungen, kann nur dann Bedeutung haben, wenn die Philosophie als die Wissenschaft des reinen Denkens dem positiven Christenthume gegenüber gestellt wird. Daß aber für solchen Fall gar kein Verhältniß ermittelt werden kann, ist oben gezeigt. Hierher gehört auch das von Jacobi und so auch von Vielen Andern aufgestellte Bedenken, wie sich das Denken des Einzelnen mit dem auszugleichen habe, was er als Christ glauben müsse; ob es nicht der Fall sein könne, daß Jemand mit dem Herzen ein Christ, mit dem Denken aber ein Heide sei. Wie aber sollte es zu einem solchen Zwiespalte des individuellen Bewußtseins kommen, da ja der Glaube nicht eine Reihe abstracter, gesetzter Vorstellungen zu seinem Inhalt hat, sondern die den Geist in seiner Totalität durchdringende, bewegende und erfüllende Vermittlung des objectiv präsenten göttlichen Geistes ist. In jedem solchen Falle ist das Denken die Expansion dieser Totalität als Bewußtsein. Der Christ kann nur als Christ denken; in dieser ihm eignen Eigenthümlichkeit seines Geistes sich und das Sein der Dinge denkend erfassen. Der beregte Zwiespalt ist daher entweder nur scheinbar, oder aber eine Folge des noch nicht durchdrungenen Christenthums zu einem Lebenswerk des individuellen Geistes.

objectiven gewußten Wahrheit, wie nemlich der Geist in der Praesenz des göttlichen Geistes und in der Wahrheit desselben sich als sittlicher und denkender, und das Göttliche in seinem Sein weiß, und im Zusammenhange des Denkens und Seins begreift. Die Theologie ist, weil sie eine unlebendige, außer der Sache selbst stehende Reflexionsweise nicht sein kann, auch immer Philosophie, aus dem innern Leben sich herausbewegende Anschauung der absoluten, ewigen Wahrheit, und nur in solcher Weise eine Mannigfaltigkeit wissenschaftlicher Disciplinen, welche alle aus der Einheit des göttlichen Geistes als der gewußten, erfahrnen, immanenten Wahrheit die Totalität des Geistes in seinen verschiedenen Beziehungen begreifen. Der christliche Geist schaut sich in sich selber an, aus der Totalität seines Ansichseins in seinem Verhältniß zur Erlösung (Anthropologie), in der Totalität seines Seins in Gott und Gottes in ihm (Theologie im engern Sinne), in der Wahrheit und Vollzogenheit seines vermittelten Seins, so wie in der Intuition des Mittlers (Sotereologie und Christologie), und dies alles so weit und in dem Maaße als die permanente Praesenz des Erlösers sich fortwährend an ihm umbildend bethätigt, als also die Wahrheit von der Gottheit Christi und der Gerechtigkeit aus dem Glauben eine lebendig gewußte für ihn ist.

Man wird nicht einwenden wollen, daß der beschriebene Umfang, innerhalb welchem sich die Theologie zu bewegen habe, nichts anders sei, als die ganz subjectiven Erregungen und momentanen Productionen des Glaubens, und deshalb ohne allen wissenschaftlichen Gehalt; man wird nicht behaupten wollen, daß, wenn gleich die eine objective Wahrheit von der Gottheit Christi und der Gerechtigkeit aus dem Glauben als die objective gesetzt sei, sie grade als solche gesetzte, anders woher genommen, auch unfähig sei wissenschaftlich explicirt zu werden, denn, was sie bewirke sei nur eine Lebensstimmung, d. h. eine Reihe individueller Erregungen, welche in jedem davon ergriffenem Subjecte so oder anders sein können, woher die Aussagen darüber nichts wären, als Beschreibung eines so oder so gestimmten Glaubenslebens, keineswegs aber objec-

tiv wissenschaftliche Darstellungen und Entwicklungen objectiver Begriffe und Wahrheiten. Dieser Einwand ist zwar oft gemacht worden, und darin hat besonders seinen Grund, was die Wissenschaft des reinen Denkens vornehm ausspricht, daß mit demjenigen nicht mehr wissenschaftlich zu verhandeln sei, der sich auf seine subjectiven Erfahrungen zurückziehe. Aber dies verhält sich in der That ganz anders. Grade diese individuellen Stimmungen, deren entschiednen Werth für das christliche Glaubensleben keineswegs verkannt werden soll, bilden auch den unübertragbaren Theil des geistigen Lebens, welche in der Wissenschaft entweder gar nicht, oder nur andeutungsweise zur Sprache kommen können, und welche als wissenschaftliche Momente allenfalls nur bei den Mystikern auftreten. Wären es aber nur diese Stimmungen, welche durch die vermittelnde Thätigkeit des Erlösers angeregt würden; so wäre es nicht der immanente, absolute Proceß der göttlichen und menschlichen Ineinsbildung, welcher vollzogen wäre, sondern entweder nur ein geistiger Anstoß, wodurch die endliche Individualität als außerhalb des Göttlichen für sich behaltene und sich in sich reservirende Substanz in ihre besondern, d. i. subjectiven Schwingungen versetzt würde; oder aber es wäre die subjective Besonderheit der Individualität, welche das Göttliche bewältigend in sich aufnähme, also als Göttliches vernichtete, mithin eine Umkehrung des wahren Processes (s. oben), wodurch denn auch nur individuelle Momente hervortreten könnten. Aber das Subjectivwerden des Erlösers in den Einzelnen ist, wie gezeigt worden, umgekehrt, die Aufnahme der endlichen geistigen Totalität in seinen behaltenen, objectiven Lebensgeist.*) Dadurch wird diese so vollzogene Vermittlung, als der Lebensgrund in allen so vermittelten

*) Daß hier nicht an ein pantheistisches Ineinanderfließen der geistigen Substanz zu denken ist, sondern an eine reale göttliche Vermittlung, wo der Gegensatz aufgehoben in seinem behaltenem Unterschiede die wahrhaft höhere menschliche Persönlichkeit bildet, ist oben auseinandergesetzt.

Individuen der sich selbst gleiche göttliche ist, selber wieder Gattungsbewußtsein, und der endliche Geist in dieser neuen geistigen Schöpfung in dem Erfassen seiner selbst als dieses neuen, vermittelten ebenfalls zum Bewußtsein objectiver, allgemeiner Wahrheit erhoben. Es findet also hier, wie bei dem reinen Denken, auch ein dialectischer Proceß statt, die Dialectik des Glaubens, wodurch die Wahrheit als objective vermittelt wird. Wie sich also der Geist, erfüllt von der objectiven Thatsache des Christenthums denkend manifestirt; so gehört diese Manifestation, obgleich die vermittelte, abgeleitete, aber aus der identischen göttlichen Vermittlungsthätigkeit herausgeboren, keinem Individuo und keiner Zeit als solcher an, sondern es ist die objective Wahrheit für alle Zeiten und Völker, welche diesem christlichen Vermittlungsprocesse unterliegen. Dieser so producirte Inhalt des objectiven christlichen Bewußtseins ist das Dogma. Das dogmatische Bewußtsein ist also das christliche Gattungsbewußtsein, der neue Denkinhalt, wie er auf dem identischen Grunde der objectiven göttlichen Vermittlungsthätigkeit heraustrit. Es ist der allgemeinste Umfang, in welchem jede christliche Persönlichkeit als geistige Totalität sich begreift, und ist so mit die allgemeine Wahrheit wohinein die wirklich zeiterfüllenden Momente des christlichen Bewußtseins eintreten müssen. Aber es ist nicht dasjenige, was in seinem wissenschaftlichen Abschluß selbst erst ein Symbol als Gesammtbewußtsein einer bestimmten Zeit hervorbringen könnte. Es ist vielmehr klar, daß Symbol und Dogma ganz verschiedenen Sphären angehören. Das Symbol, wie gezeigt worden, ist das unmittelbare Zeugen des präsenten Christus von sich; das Dogma dagegen das menschliche Zeugen und Bezeugen aus diesem göttlichen Zeugnisse heraus. Es verhält sich also umgekehrt, das Symbol ist die identische, unvermittelte, verursachende Wahrheit, das Dogma dagegen die vermittelte, verursachte. Will man das Symbol aus dem Dogma hervorgehn lassen, so kann dies nur so geschehn, daß man das Christenthum zu einer menschlich fixirten Ansicht macht, aus der subjectiven Grundlage einer allgemeinen christlichen Substanz heraus erst

eine temporäre, gültige Wahrheit finden will. *) Das dogmatische Bewußtsein ist daher auch mit dem Symbol zugleich da, d. h. der christliche Geist, als Gesammtgeist hat ein allgemeines Bewußtsein seiner geistigen Totalität, welches aber zunächst noch nicht wissenschaftlich explicirt ist. Dies ist der volle Inhalt der Heiligen Schrift, das Symbol in und mit seinem dogmatischen Bewußtsein. So stellt sich auch von dieser Seite das normative Ansehn der Heiligen Schrift heraus. Es sind nicht die subjectiven frommen Erregungen als momentane Productionen des Glaubens, welche um das Symbol beherspielen, es ist der nothwendige Gesammtgehalt des durch das Symbol und in demselben hervortretenden eigenthümlichen christlichen Denkinhalts, welches den Inhalt der Heiligen Schrift bildet, was überall in diesem Umfange und in diesem Gehalte erscheinen muß, wo die Thatsache des Christenthums in der Menschheit vollzogen ist. In ihr sind daher alle Entwicklungskeime für die christliche Wissenschaft enthalten. Deshalb hat auch die christliche Wissenschaft sich immer an der Heiligen Schrift auszuweisen und zu rechtfertigen für alles, was von ihr in den Umfang ihrer Entwicklung hineingezogen oder daraus entfernt ist. **) Es entsteht nemlich ein anthropologisches

*) Kliefoth's Formel: „das Dogma, so gemeinsam von einer Zeit anerkannt, und im Kirchenwesen zu Gesetzeskraft erhoben, ist das Symbol" (vergl. dessen Einleitung in die Dogmengeschichte p. 29), hat die Annahme einer solchen allgemeinen christlichen Substanz zur Grundlage (p. 89,) woraus die Wissenschaft erst die temporäre Wahrheit auszudeuten hat.

**) Vom Standpunkte des Naturalismus ist dem Supranaturalismus oft der Vorwurf gemacht, als ginge dieser mit der Heiligen Schrift selbst willkürlich um, und mache in Betreff der Annahme des Inhalts eigenmächtige nur zu Gunsten seines Standpunkts getroffene Reservation. Was heißt denn aber an den Inhalt der Heiligen Schrift glauben anders, als anerkennen, daß in derselben das Symbol in seiner Einheit mit dem dogmatischen Bewußtsein und in seiner Ursächlichkeit für dasselbe in ursprünglicher Reinheit und Wahrheit vorhanden ist? In diesem Bewußtsein bleibt sie dann die normirende und rectificirende

Dogma (Erbsünde ꝛc.), ein theologisches (Trinität ꝛc.), ein sotereologisches und christologisches (Versöhnung und Erlösung ꝛc), ein historisches (Kirche, Tradition ꝛc.) und ein eschatologisches (ewiges Leben, Wiederkunft ꝛc.) und dieser Umfang ist als der in sich beschlossene neue Denkinhalt des christlichen Bewußtseins in der Heiligen Schrift in seiner Ursprünglichkeit niedergelegt, und dieses von keinem Flusse der Ansichten, damit objectiv wahre christliche Gattungsbewußtsein muß von der Theologie (christlichen Philosophie) explicirt werden. Mit dieser Aufgabe trit die Wissenschaft ihren geschichtlichen Verlauf an, d. h. es findet ein successiver zeitlicher Fortschritt statt, in welchem die einzelnen Dogmen, wissenschaftlich begriffen, hervortreten. Aber damit ist keineswegs zugegeben, als sei dann auch erst die Wahrheit des Dogma überall ausgefunden. Die dogmatische Wahrheit ist als Thatsache des Bewußtseins da, und erweiset sich in der fortwährend vollzogenen Dialectik des Glaubens als objective gewisse Wahrheit; nur die wissenschaftliche Form und Fassung trit allmählig hervor. Diese Form selbst ist eine vergängliche, und dies ist das Fließende und Bewegliche in der Wissenschaft, das Dogma in der Form der Entwicklung seiner Zeit darzustellen. Sie

---

Kraft für das christliche Gesammtbewußtsein, und eine vollkommne Uebereinstimmung zwischen der Heiligen Schrift und dem christlichen Individuo ist hergestellt. Nun ist aber auch zu beachten, was im neuen Testamente als neuer christlicher Denkinhalt, also als dogmatisches Bewußtsein, oder was als herübergenommener Inhalt des alten Testamentes zu erkennen ist. Zu dem letztern gehört z. B. die Lehre vom Teufel und den Dämonen; sie ist nicht dogmatisch, d. h. sie gehört nicht zu dem aus dem Symbol heraustretenden eigenthümlich neuen christlichen Gattungsbewußtsein. Wenn nun Jemand diese Lehre fallen läßt, oder ihr nicht gleiche Wichtigkeit einräumt mit dem übrigen Inhalt des neuen Testaments, und es wird behauptet, er handle willkührlich, und mit eben dem Rechte können nun auch Andere die Lehre von der Sünde, oder Rechtfertigung ꝛc. übergehn oder verwerfen; so ist dies aus dem angezeigten Grunde eine verfehlte Schlußfolge.

darf aber nicht die Wahrheit selbst als überlebt verwerfen. Dies kann, so lange sie christliche Wissenschaft ist, d. h. sich aus den aufgestellten Grundprincipien construirt nur aus Mißverständniß geschehen; indem die wissenschaftliche Aufgabe nicht consequent und sorgsam genug vollzogen ist, wodurch auch das Fremdartige eine scheinbare Berechtigung erhält. Daher ist die Wissenschaft das einzige Mittel zur Aufklärung des dogmatischen Bewußtseins, aber nur auf der Grundlage des symbolischen. Wo dies letztere fehlt, welches jenseits der Wissenschaft liegt, da kann auch für ersteres keine Verständigung zu hoffen sein. *)

*) Das will sagen, dann ist der oben aufgezeigte contradictorische Gegensatz des Glaubens und des Unglaubens eingetreten, den keine Wissenschaft zu heben im Stande ist. Daher sollte bei entstehenden Differenzen in der christlichen Wissenschaft vor allem zuerst offen und wahr die Gleichheit oder Ungleichheit der symbolischen Unterlage bekannt werden. Geht die Differenz von dieser symbolischen Verschiedenheit aus, dann bleibt nichts übrig als den Riß möglichst weit zu machen und eine gänzliche Auseinandersetzung mit Klarheit und Bewußtsein einzuleiten, damit nicht, wie schon gesagt worden, durch künstliche Annäherung nur immer größere Verwirrung entsteht. — Bei dem noch obschwebenden Streite zwischen Rationalism und Supranaturalism, liegt von Seiten des letztern die Annahme zum Grunde, daß die Differenz keine symbolische sondern eine dogmatische sei, und dies ist Gottlob in vielen Fällen nichtig. In der Tiefe des Geistes wohnt auch bei vielen von diesen rationalistischen Gegnern Christus der Sohn des lebendigen Gottes; aber die Dürftigkeit des Rationalismus als Wissenschaft ist so groß, daß er diesen Grundgehalt des Lebens hervorzubringen nicht im Stande ist. Der Rationalism ist ein unglücklicher Versuch der Ausgleichung von Verstand und Glauben; aber er ist nichts als ein Aggregat verständiger Abstractionen, die in ihrer unwissenschaftlichen Zusammenhangslosigkeit, Christliches und Unchristliches bewußtlos in einander mischen. Daher ist bei vielen Rationalisten ihr Herz viel christlicher als ihre so seinsollende Wissenschaft. Mit diesen Gegnern ist Verständigung möglich, denn ein gemeinsames symbolisches Grundbewußtsein ist vorhanden, und die Differenz in dem Ausgangsprincip ist nur scheinbar, und fällt ihrer dürftigen Wissenschaft nicht aber ihrem Glauben zur Last.

So behauptet also die christliche Wissenschaft ihre volle Selbstständigkeit sowohl ihrem Principe nach, wie auch wegen ihres eigenthümlichen neuen Denkinhalts, welcher als objectives, wirkliches Gattungsbewußtsein die momentanen, subjectiven Erregungen und Einfälle einer abstracten äußerlichen Vorstellungsweise hinter sich zurückläßt. Sie ist aber auch wahre Wissenschaft, aus der innern Dialectik des Glaubens hervortretend und sich in eigenthümlicher Weise als dogmatisches Bewußtsein aus-einander legend, und hat die ganze freie Beweglichkeit für sich die ewige objective Wahrheit theils in der successiven Ergreifung aller Seiten derselben, theils in der immer reicheren Vollendung der wissenschaftlichen Form zur Darstellung zu bringen. Sie verlangt aber, wenn sie nicht todte Nachahmung sein soll, ein in der göttlichen Wahrheit geheiligtes und verklärtes Leben, da sie die Expansion dieses Lebens selbst ist, als Denken, als Bewußtsein, und darf nur auf eine innere höhere Vollendung ihrer selbst hoffen, jemehr die Gottheit Christi und die Gerechtigkeit aus dem Glauben innere, erlebte Wahrheit der christlichen Menschheit geworden ist.

3. Das Reich Gottes.

Dieser Gesamtorganismus von Kirche, Staat und Wissenschaft in dem aufgezeigten Verhältnisse als die geschichtliche Realität des in der Menschheit vorhandenen und die Menschheit durchdringenden Erlösers ist das Reich Gottes. Da dasselbe bestimmt sein muß die Totalität des Lebens zu beherrschen und solches in der ganzen Mannigfaltigkeit seines Seins zu durchdringen; so kann wohl nicht die Frage sein, unter welcher einzelnen Form sich dasselbe verwirkliche; für welchen Fall, wie oben gezeigt worden ist, weder das Heraustreten einer besondern Form für dasselbe möglich wäre, noch auch, eine solche zugegeben, ihre innere Einheit mit Staat und Wissenschaft nachgewiesen werden könnte. Ein Reich Gottes ist nur denkbar, wenn nicht nur alle Seiten des Daseins der

Wiedergeburt aus dem göttlichen Geiſte unterliegen, und darin die objective Wahrheit und Verklärung ihres Weſens erhalten, ſo daß nicht mehr davon die Rede ſein kann, ob? und wie weit? Staat und Wiſſenſchaft aus ſich anfangen und beſtehen können, indem ſie als nothwendige freigelaſſene Sphären auf dem Grunde der objectiven Offenbarung hervortreten: ſondern es muß auch das göttliche ſelbſt nicht mehr nur als ſubjectiver Glaube, ſondern auch als objectives Glaubensobject eine geſchichtliche, fortwährende Praeſenz erhalten, alſo als Gebiet, als Kirche, dem Gebiete des Staats und der Wiſſenſchaft, der geſammten Sphäre der Manifeſtation des endlichen Geiſtes gegenüber treten, und dadurch als wirklicher Gegenſatz eine reale, wahrhafte Vermittlung vollziehn. Daſſelbe iſt alſo Product, Reſultat des ganzen Offenbarungsproceſſes, wie ſolcher auf Erden vollzogen wird; es iſt theils die Sphäre des ſich ſelbſt bezeugenden fortwährend Geſtalt gebenden objectiven Chriſtus, theils die durch dieſe ſeine Selbſtbezeugung und objective Praeſenz vollzogene immanente Vermittlung im Gebiete des endlichen Geiſtes. Das Reich Gottes verwirklicht ſich alſo nicht als Kirche allein, noch als Staat oder Wiſſenſchaft allein, ſondern alle drei zuſammen ſind die nothwendigen Momente ihres Daſeins, und zwar, wie gezeigt worden iſt, in der Weiſe, daß als Gebiet des göttlichen Geiſtes einerſeits, andrerſeits Staat und Wiſſenſchaft als Sphäre des endlichen Geiſtes, zu einer wahren Einheit innerer Vermittlung heraustreten, indem Staat und Wiſſenſchaft zur Baſis und Grundvorausſetzung ihres Weſens jenen objectiven Geiſt der Kirche haben, und dadurch ihr Entſtehn und ihr Beſtehn in wahrhaft objectiver Weiſe geſichert wiſſen. So iſt der Geiſt Gottes der herrſchende nicht als gedachter, vorausgeſetzter, in äußerer Transcendenz gegenſetzlich geſchiedener; ſondern als gegenwärtiger, immanenter, der auf ſeinem Grunde und in der Wahrheit ſeines Weſens den menſchlichen Geiſt zur Selbſtſtändigkeit, zur Energie und Selbſtdarſtellung in der Einheit und doch im Unterſchiede von ſich entläßt, und zur wahren Freiheit verklärt und ausgebiert.

Es ist eine Aufgabe, welche die Dogmatik und Ethik zu lösen haben, wie dieses Reich Gottes seinem ganzen Inhalte nach im Einzelnen sich auszuweisen habe. Hier genügt es, die theologische Wahrheit desselben kurz anzudeuten. Für's erste ist klar, daß jede menschliche Begabung, jedes Talent und jede geistige Eigenthümlichkeit Raum und Freiheit für ihre Verwirklichung finden; ja daß sie, in sofern der Geist in seiner Totalität zu einer rechten Freudigkeit und Kraft erwacht ist, nunmehr erst recht ans Licht treten, und in der mannigfaltigsten Weise den ganzen Reichthum der menschlichen Kräfte zur Anschauung bringen. Aber was im Reiche Gottes als eine wirkliche Kraft, als eine wahrhaft geistige Begabung will angesehen werden, das muß sein inneres Einsgewordensein mit dem Geiste Christi nachweisen können; und wie es Princip des Staats und der Wissenschaft im Allgemeinen ist aus dem objectiven Geiste Christi die Wahrheit ihres Lebens zu entwickeln, so ist auch das Individuum mit allen seinen Gaben und Kräften ein todtes Glied, bis es anfängt aus diesem Geiste, mit der ganzen Fülle seines Wesens herauszuwachsen, und dadurch alle natürlichen Kräfte in diesem neuen Geiste zu verklären. Und dies ist der Zweck und das Ziel des Reiches Gottes, daß alle Erfindungen und Künste, alle Entwicklungen der Wissenschaft, alle organische Gliederung des Staats, so wie in den Individuen, so auch in der Gesammtheit aus der endlichen und subjectiven Sphäre ihres natürlichen Ansichseins ausscheiden, und in das wahre objective Leben des Sohnes Gottes eingepflanzt, wirkliche Organe des göttlichen Geistes werden.*) In dieser Einheit des Göttlichen

*) Es ist daher eins von den vielen traurigen Mißverständnissen, wodurch Strauß (Dogmatik Thl. II. p. 619 sqq.) zu erkennen giebt, daß er den Geist des Christenthums gar nicht begriffen hat, wenn er meint, der positive Glaube sähe den Erfindungen und Fortschritten der jetzigen Kunst und Gewerbthätigkeit mit Grauen und Entsetzen zu. Mag dies hier oder dort eine einzelne krankhafte Stimme gethan haben; so ist es unredlich oder unwissend dies als den nothwendigen Ausdruck des christlichen Glaubensbewußtseins darzustellen. Diese neuen

und Menschlichen, wie sie praktisch verwirklicht und geschichtlich fortwährend vollzogen wird erfüllt sich der ewige Weltplan Gottes, daß alles in seinem Sohne gesegnet, in ihm alles zur Wahrheit seines Wesens kommen soll (Col. 1. 16, 17). Die Wirklichkeit des Reiches Gottes ist das, was Gott mit seiner Welt gewollt hat; in der Vermittlung mit dem Sohne Gottes soll der Mensch zur Wahrheit seines Daseins heraustreten, das Bild Gottes auf Erden verwirklichen. Die Sünde ist das von Seiten der Menschen zwischen Eingetretene; aber sie kann den Rathschluß Gottes nicht aufheben; der Mittler wird Erlöser und Versöhner, und vollendet seine ewige Sendung als einiger Sieger über die Sünde und das Verderben.*) Indem in solcher Weise der Erlöser fortfährt als der objectiv gegenwärtige das Mittler- und Versöhnungs-Amt in der Menschheit zu vollziehn, folgt nothwendig, daß ihm immer mehr alle empfänglichen Kräfte zufließen und in das geistige Umbildungsverhältniß

Verhältnisse an sich hat das christliche Bewußtsein niemals perhorrescirt; aber daß dieselben bis jetzt fast ausschließlich noch im Dienste ganz materieller Interessen sind, daß also hier noch eine große Aufgabe zu vollziehn ist, diesem neuen Reichthum aufgefundener menschlicher Güter und Gaben, eine tiefere, geistige Unterlage zu bereiten, dies fühlt und erkennt der christliche Glaube in seinem ganzen Umfange. Wenn derselbe daher dem Eifer für solche Fortschritte den seinigen an die Seite stellt, die so gewonnene Mannigfaltigkeit menschlicher Kräfte und Erfindungen in den Dienst des Reiches Gottes zu nehmen, so ist dies gewiß das einzige Mittel aus diesen Gütern bleibenden Gewinn und Segen für die Gesammtverhältnisse des geselligen und staatlichen Lebens zu ziehn, als sie ohne diese Sorgfalt bald genug ein eben so großer Fluch für die Menschheit sein dürften, obgleich sie jetzt in ihrem Anfange eine reizende Zukunft verheißen. Der Christliche Glaube will also wahrhaft, daß das Reich Gottes ein Reich für diese Welt werde, während die sogenannte moderne Wissenschaft, unfähig Leben und Wissen auszugleichen, wo sie das practische Gebiet betrit in den platteſten Materialismus zurücksinkt.

*) Vergl. m. Abhandl. üb. d. Princip des Urstandes ꝛc. in K. und Schulblatt für Mecklenb. N. Folge 1ster Bd. 1stes Hft.

zu ihm treten müssen. Daraus folgt aber weiter, daß Gutes und Böses als reine Gegensätze sich ausscheiden, daß in dem Grade, als das Reich Gottes in seiner Wahrheit sich concentrirt, das Böse isolirt, als Macht für sich herausgesetzt wird. Es entsteht ein Reich des Bösen, die zur Selbstvergötterung gesteigerte Subjectivität als Gesammtleben, ungebrochen und unzersplittert, (II. Thess. 2) und dies ist der Zielpunkt für die Entwickelung des Reiches Gottes auf Erden. Der Herr in der unvergangnen Macht seines Wesens trit aus seinem von den Gläubigen gekannten und gewußten, von den Ungläubigen verkannten und verworfenem Dasein in der Herrlichkeit seines göttlichen Geistes hervor, und führt als Richter der Lebendigen und der Todten sein Reich aus den Wechseln der Zeitlichkeit in das wechsellose ewige Leben hinüber. So kommen wir von selbst mit Nothwendigkeit auf ein Jenseits zurück, in welcher das Reich Gottes seine ungebrochene Wirklichkeit hat. Es ist dies keineswegs das abstracte, leere Jenseit, von welcher dies Leben wie durch eine Kluft geschieden wäre. Es ist ein Jenseit, welches auch im Diesseits seine Wurzeln schlägt, und im Sohne Gottes seine unauflösliche Verknüpfung mit der Zeitlichkeit gewinnt. Anfangs- und Endpunkte des Reiches Gottes ragen in die Ewigkeit hinüber, als eines Reiches, welches nicht von dieser Welt ist, und ziehn die Momente ihres Daseins durch die Zeitlichkeit hindurch, um so wahrhaft das Zeitliche im Ewigen zu versöhnen. Der Sohn Gottes begiebt sich in die Endlichkeit hinein, und bereitet sich eine zeitliche, bleibende Stätte seiner Gegenwart, worin er das endliche Leben verklärend in sich aufhebt, und ihm eine Geschichte von eigenthümlichen Inhalt verleiht. Daher ist er es auch, der den Verlauf der zeitlichen Geschichte zu Ende bringt, wenn er selbst aus der zeitlichen Gestaltung in die Herrlichkeit seines ewigen göttlichen Wesens zurücktrit, und das im geschichtlichen Verlauf von ihm selbst geheiligte und ihm besonderte Leben als ewige Verklärung vollendet und in das geschaute Leben des Vaters hinüberstellt.

Dritter Abschnitt.

Die Kirche als zeitlicher Organismus.

1. Der kirchliche Organismus in seiner Ursprünglichkeit.

Haben wir im Vorigem zu zeigen versucht nicht nur, welches der Begriff und das Wesen der Kirche an sich ist, sondern auch das immanente Verhältniß derselben zu Staat und Wissenschaft angedeutet; so bleibt nunmehr die Frage übrig wie selbige als geschichtlich, zeitlicher Organismus zu begreifen sei. Es ist also das Wie? ihrer Existenz nachzuweisen, und damit die ganze Art und Weise ihres Seins ans Licht zu stellen. Zu diesem Zweck gehn wir auf den Begriff der Kirche kürzlich zurück. Sie ist der im Wort und Sacrament wirklich gegenwärtige Christus in seiner gemeinschaftstiftenden Thätigkeit, also mit dem inhaerirenden Moment der Gemeinschaft. Es fragt sich nunmehr, ob die Gemeinschaft als staatliche und wissenschaftliche eine andere sei als die kirchliche, so daß etwa die erstere als fertige, vermittelte, aus ihr heraus entlassene für sich bestehe, die zweite als die werdende noch in der Bearbeitung ihres Geistes stehe. Eine solche Besonderung der Gemeinschaft würde dem aufgezeigten Begriffe vom christlichen Staat und christlicher Wissenschaft durchaus widersprechen. Beide sind ja nicht nur einst hervorgegangen aus der Lebensthätigkeit der Kirche, sondern sind, wenn gleich frei und selbstständig doch in einem immanenten Verhältnisse zur Kirche, und sind nur durch

die fortwährende Lebensthätigkeit des präsenten Christus in ihrer Wahrheit und ihrer rechten Selbstständigkeit vorhanden. Daraus folgt also, daß die Gemeinschaft als kirchliche, und dieselbe als staatliche und wissenschaftliche eins und dieselbe ist. Dieselbe hat also eine Duplicität des Seins, einen Unterschied ihrer selbst, worin sie in und mit der Kirche erst eine wahre immanente Einheit ist. Sie ist eine gebundene, passive der Vermittlung des Göttlichen unterliegende, und eine freigelassene, active. Um aber letzteres sein und bleiben zu können, ist erstere fortwährend nothwendig. Denn theils ist die vermittelnde Thätigkeit des Erlösers nicht ein einmaliger Act, sondern fortdauernd der perpetuirliche, geistige Lebensgrund, woraus die Thätigkeit der Gesammtheit hervortritt; theils müssen auch alle Nachgebornen demselben göttlichen Processe fortwährend unterliegen. Dies ist also das gemeinsame Gebiet, wo Kirche Staat und Wissenschaft unaufhörlich für einander da sind.*) Ist nun die Frage darnach, wie auf diesem gemeinsamen Gebiete die Kirche als Anstalt, in äußerer Unterschiedenheit hervortrit; so ist zunächst und im allgemeinen mit der Augsburger Confession (Art. 7) zu antworten: „die Kirche ist die Versammlung aller Gläubigen, bei welcher das Evangelium rein gepredigt und die Sacramente laut des Evangelii gereicht werden. Fassen wir in dieser Formel die Versammlung aller Gläubigen als die Wirkung auf, so wie die schriftgemäße Verwaltung der Sacramente als die bewirkenden Factoren aus dem Grunde als sie die sichtbare Gestaltung des objectiv praesenten Christus sind; so sind die Predigt des reinen Evangeliums und die schriftgemäße Verwaltung der Sacramente die den zeitlichen Organismus der Kirche bedingenden und constituirenden Momente. Hierin liegt nun, daß die Kirche dadurch als sichtbare Anstalt hervortrit, daß Wort und Sacramente, als die Zeugnisse der Gegenwart Christi nicht der Zufälligkeit und damit der Verunreinigung und Vermischung mit unwahren menschlichen Elementen Preis gegeben sind, sondern es ist eine

*) Nitzsch Syst. der christlichen Lehre, Aufl. 4. p. 347. Der Staat muß so gut wie die Kirche alles sein Material aus und von einem dritten, vom Volksleben nehmen.

bestimmte Ordnung da, in welcher dieselben durch Zeiten und Völker gehn. Es besteht nemlich ein von Christo selbst ausgegangener, in und bei ihm anfangender durch die Apostel hindurch in ununterbrochener Reihe fortgehender Organismus der Verkündigung des Symbols und Verwaltung der Sacramente. Es ist der von den Zeiten des Herrn an nicht mehr geschlossene Mund der christlichen Menschheit der reinen immer gleichen Wahrheit, worin der Herr seine objective Gegenwart versiegelt hat, von der Gottheit Christi und von der Gerechtigkeit aus dem Glauben; nicht eine ordnungslose hier oder dort ertönende Stimme, sondern eine gegliederte, geschlossene und verordnete Reihe, eine wirkliche concentrirte Gestaltung, als geschichtliche von einer Zeit zur andern herüberreichende Anstalt. Hierin ist die Kirche zeitlicher Organismus, dies ist ihre früheste und ursprünglichste Gestaltung, in derselben ist sie hervorgetreten, ehe noch christlicher Staat und christliche Wissenschaft vorhanden waren; in dieser steht sie mit Staat und Wissenschaft auf gleichem Boden, aber zu ganz verschiedener, eigenthümlicher Thätigkeit, und dennoch in immanenter Einheit. Indem nemlich der Staat die Energie und Activität des menschlichen Gesammtgeistes ist, ist dagegen die im Organismus der Kirche heraustretende Thätigkeit nicht sowohl die von Christo bewirkte, für welchen Fall dieselbe mit der des Staats als identisch zusammenfallen müßte, als vielmehr die von Christo selbst vollzogene; er ist es selbst, der sich durch die von ihm dazu ausgesonderten Organe, wie durch eine gegliederte, ununterbrochene Kette in dem von ihm selbst gesetzten sichtbaren Zeichen seiner wahrhaften Gegenwart, in Symbol und Sacrament durch das geschichtliche Leben hindurch tragen läßt, und damit sein eignes göttliches Selbst bleibend in der Menschheit verwirklicht. Diese nicht äußerliche, sondern volle Gestalt des Erlösers in derzeitlichen Ordnung, worin er selbst wahrhaft präsent ist, wie solche durch die zum Dienst verordneten und ausgesonderten Träger zu immer gleicher Vermittlung durch die Menschheit geht, ist die Tradition, das Amt selbst, durch welches diese Tradition gehandhabt wird, ist das Amt der Geistlichen,

der Dienst am göttlichen Wort. Es ist ersichtlich, daß, wenn die Kirche als Anstalt heraustreten soll, die Tradition im wahren Sinne des Worts das nothwendige Moment ihrer zeitlichen Verwirklichung ist. Ohne dasselbe giebt es nur noch ein subjectives Gemeindebekenntniß, keineswegs aber eine objective, über dem Bekenntniß der Gemeinde stehende in sich reservirte Wahrheit, als die unantastbare Gestaltung für den präsenten Christus. Daß diese Wahrheit im Laufe der Zeiten gemißbraucht ist, soll nicht geläugnet werden, und wir werden unten darauf zurückkommen; daraus folgt aber zunächst nur, daß die Kirche diese Wahrheit von Anfang an in sich getragen hat; und was sich so als ein geschichtliches Factum ausgewiesen, und mit dem Begriff der Kirche stets innig verwebt gewesen ist, das kann nicht füglich ohne weiteres annullirt werden, sondern muß als wahres Moment der Sache, worauf es ankommt, auf den ursprünglichen reinen Gehalt seines Wesens zurückgeführt werden*). Ferner ergiebt sich, daß das Amt der Geistlichen nur in und mit der Tradition eine für das Institut der Kirche nachhaltige Bedeutung gewinnen kann. Denn wie ist das Ver-

*) Vergl. besonders Irenaeus adv. haeres. III. 2, auch Twesten (Dogmtk. I. p. 120.) bemerkt: „wenn man sich auf die Tradition berief, so empfand man das Bedürfniß, die Kirchenlehre an den Unterricht Christi und der Apostel anzuknüpfen. Dies Bedürfniß stellen wir so wenig in Abrede, daß wir ihm vielmehr das Interesse an der kirchlichen Einheit nachsetzen.“ — „An sich wird Niemand läugnen wollen, daß die mündliche Ueberlieferung eine richtige Erkenntnißquelle sein könne und in vielen Dingen wirklich sei.“ Daß aus der Tradition das Episcopat nur durch die Veräußerlicherung ihrer Momente abgeleitet werden kann, wird unten zur Sprache gebracht werden, (vergleiche Möhler's Symb. 396, sqq. dagegen Huter: Cyprian's Lehre v. d. K. p. 9. sqq.) — Treffliches über die Tradition und Succession ist auch ausgesprochen in Gaupp's Schrift: d. röm. Kirche ꝛc. (p. 48, sqq.) obgleich ich im Resultate des Begriffes der Kirche mit dem Verf. nicht übereinstimmen kann.

hältniß zwischen dem Bekenntniß von Christo, dem Sohne Gottes in der Gemeinde, und zwischen der öffentlichen Verkündigung dieses Evangelii von Seiten des Geistlichen in der Gemeinde? Jenes ist die Wirkung, das zum subjectiven Lebensbewußtsein vermittelte Leben des Erlösers, dieses dagegen das bewirkende Selbstzeugniß des Erlösers, worin er selbst zugegen ist (Matth. 18, 20), die von ihm ausgegangene, amtlich übertragene ununterbrochne fortgeleitete objective Wahrheit, als die Art und Weise, wie er der Herr in der Gemeinde präsent sein will. Ist der Herr in der Gemeinde gegenwärtig (und auf dieser Präsenz beruht, wie gezeigt worden, der Begriff und das Wesen der Kirche) so ist er es nur in der Ordnung, wodurch die Kirche zugleich geschichtliches Institut ist. Wird dies geläugnet, so wird damit die reale Gegenwart des Herrn selbst abgeläugnet; die Predigt bleibt nichts weiter als das subjective Bekenntniß eines Einzelnen aus der Gemeinde, als die ausgefundene, menschlich gesetzte Gemeindewahrheit; die Ordnung der Verkündigung eine menschliche Sitte und menschliches Uebereinkommen, und die Kirche eine subjective Religionsgesellschaft, in welcher die objective Wahrheit zu Ansichten und Meinungen heruntergesunken ist. Erst durch sein inneres Verhältniß zur Tradition ist der Geistliche Diener des Worts, nicht seines eignen, oder eines temporären, menschlichen, sondern des Worts, wovon er der Träger ist, wovon er weiß, daß es das Göttliche ist (Gal. 1, 7 — 9), worin unter und bei der Verkündigung der Herr selbst als in seiner sichtbaren Gestalt präsent, objectiv da sein will. So ist er Lehrer der Gemeinde, der nicht aus seinem Eignem giebt oder nimmt, sondern der das ewige Wort Gottes verkündigt, wofür er von jeder Stuffe der Bildung Anerkennung und Unterwerfung fordern muß. Es hängt nicht von seinem Glauben oder Unglauben ab, (sonst wäre es das subjective) sondern es ist das in sich und an sich selbst wahre und untrügliche, was der Herr auf ihn gelegt hat, damit er das und kein andres gebe, weil in diesem Worte der Herr seinen ewigen göttlichen Geist als in die sichtbare Gestalt desselben einkleiden

will*). Hierin liegt endlich die Verpflichtung der Gemeinde der Verkündigung gegenwärtig zu sein; und keine andere Verpflichtung kann bindende Kraft haben. Denn, wenn gesagt wird, man müsse die gottesdienstlichen Versammlungen besuchen um Wahrheiten zu lernen, die ein Anderer aus seiner Subjectivität vorbringt, so ist solche Zumuthung anmaaßend und unwahr; oder, wenn man behauptet, man habe für sich nicht Muße und Stille genug zu solchen Betrachtungen, so wird, um die Verpflichtung zum Gottesdienste zu begründen, das Leben mit Entschuldigungen umgeben, die es nicht hat, die unwahr sind. Aber aus dem Grunde muß die Gemeinde der öffentlichen Verkündigung unterliegen, weil in dieſem Worte und in dieſer Ordnung Christus gegenwärtig sein will, um also immer wieder das objective Leben des Erlösers zu empfangen, und vor subjectiver Willkühr und einseitiger Meinung statt der einzigen göttlichen Wahrheit bewahrt zu werden.**) Erwägen

*) Es braucht wohl kaum erwähnt zu werden, daß hierin keine Dispensation für den Geistlichen enthalten ist von der eignen innern Durchdringung und wahrhaft christlichen Durchbildung. Es ist nur gesagt, daß selbst für den Fall, wenn dieses fehlen sollte, sein amtliches Wort (das Symbol als verkündigte Lehre) von ihm und seinem Leben unabhängig, ein göttliches ist und bleibt, worinn der Herr die göttliche Gegenwart seines Geistes fortsetzt. Aber ein Solcher mag auch zusehn, wie er's anfangen will das Symbol mit einem ungläubigen oder indifferenten Herzen amtlich zu verkündigen, da dasselbe ja nie Wort an sich ist, sondern Leben, und daher auch immer nur mit dogmatiſchem Bewußtſein, und aus der durch dasselbe gewirkten innerlich eigenthümlichen Anschauungsweise kann bekannt werden. Es wird sich bald verrathen müssen, daß er ein tönend Erz oder eine klingende Schelle ist.

**) Das ist das eigenthümliche, wunderbar ergreiffende Etwas, was oft genug von aufrichtigen Herzen dem öffentlichen Gottesdienste zuerkannt ist. Aber dies liegt weder in der individuellen Begabung des Geistlichen an sich, noch in dem Beisammensein Vieler zu einer Gesammtheit, noch in der Feierlichkeit des Orts, oder worin man es sonst hat noch finden wollen, sondern einzig und allein darin, daß Christus in und mit seinem so verkündigtem Worte objectiv da und gegenwärtig ist.

wir endlich noch das Verhältniß der Heiligen Schrift zur Tradition; so wird erstere keineswegs durch letztere zurückgestellt, oder wohl gar unnöthig gemacht. Beide sind aus der unmittelbaren Praesenz des Erlösers hervorgegangen, die Schrift als das fixirte unbewegliche Wort, die Tradition als das bewegliche, aber unveränderliche. Beide sind also in und für einander da, die volle Weise, wie die Präsenz des Erlösers fortwährend sich selbst gleich da ist. Weil nun die Tradition keine äußerliche Ueberlieferung ist, sondern das in einer bestimmten Ordnung unter dem äußern Wort fortgehende Leben des Erlösers, so regt sie auch dogmatisches Bewußtsein mit auf, und der Geistliche ist bei der Verkündigung an die Heilige Schrift, als die ursprünglichste und reinste Weise, wie das Symbol im dogmatischen Bewußtsein da ist, (vergl. oben) gewiesen.

Mehr gehört, und kann der Natur der Sache nach nicht zur Kirche als Anstalt gehören. Es sind alle Momente gegeben, wodurch die Kirche unter allen Verhältnissen sich als sichtbare geschichtliche Erscheinung hervorhebt; und es ist nicht möglich, daß sie in solcher Weise zu einem idealen und unwirklichen Gedankending zurücksinken sollte. Es ist aber auch nicht abzusehn, wie das Institut der Kirche irgend wie mit der Form des Staats collidiren sollte. Nicht nur, daß die Gemeinschaft als kirchliche in der Passivität ihres Seins begriffen ist, während sie als Staat durchaus als die active sich zu erweisen hat; so ist auch der Gegensatz von Klerus und Laien, wie aus dem Gesagten hervorgeht, mit dem von Obrigkeit und Unterthan in gar keine Vergleichung zu stellen*), indem hier nicht von Gehorchen und Befehlen die Rede ist, welches schon eine Activität der beiderseitigen Glieder des Verhältnisses voraussetzt, sondern nur von dem an eine Ordnung gebundenem Forttragen eines in einem unveränderlichen Worte (Symbol) verborgenem und gegenwärtigen göttlichen Lebens, welches in solcher Weise zum Leben der Gesammtheit sich vermitteln will, also das alleinige active Moment in dieser Gesammtheit ist.

*) Vergl. Wolff, die Zukunft der prot. Kirche, p. 30 sqq.

tenden Irrthümer und Mängel in der Kirche einzig und allein darin ihre Erklärung finden, daß die staatlichen und wissenschaftlichen Elemente, aus Mangel an Gebiet, worin sie sich gleich anfangs selbstständig verwirklichen konnten, zur Kirche zurückgingen und sich derselben assimilirten. Daraus ist der weite Dom des Romanismus emporgestiegen; denn dieser selbst ist nichts anders, als jene ungelöste Einheit von Kirche, Staat und Wissenschaft; und es bedarf nur einer weitern Entwickelung der Consequenzen aus der Ungeschiedenheit dieser drei Sphären, um sowohl seine ganze innere Eigenthümlichkeit und Einseitigkeit, als auch sein wahres Verhältniß zur Kirche selbst, so wie zum Staate und zur Wissenschaft überschauen zu können. Auch hier mögen kurze Andeutungen zur Rechtfertigung der aufgestellten Behauptungen genügen.

Ist die christliche Gemeinschaft als die active noch in der Unterschiedslosigkeit mit der kirchlichen als der passiven, so daß die Kirche diese frei gewordene Bewegung des endlichen Geistes in sich zurückgenommen hat, so ist die nächste und nothwendige Folge, daß diese Gemeinschaft sich selbst als Kirche erfaßt; d. h. sie verliert das Bewußtsein einer werdenden, der Vermittlung des objectiven, göttlichen Geistes unterliegenden, und begreift sich nur als gewordene, und hat den principiellen Factor nur als Voraussetzung seines einstigen, gewesenen Daseins. Das Bewußtsein um den praesenten Christus geht verloren. Denn die Activität und Präsenz des Erlösers und die Activität der Gemeinschaft auf einem und demselben Gebiete sind unauflösliche Widersprüche. Je bestimmter sich nun die Gemeinde als Kirche setzt; desto höher steigt das Bedürfniß das in ihr lebende vermittelte also subjective Glaubensbewußtsein zur objectiven Wahrheit zu erheben, sie kann und darf nicht dulden, daß der ihr geistiges Leben bedingende substantielle christliche Gehalt zu einer bloßen Meinung herunterſinke; sie hat die Gewißheit seines objectiven Gehaltes und Wesens in sich, aber da sie die Präsenz des Erlösers als wahres Princip verkennt, so kann sie diese Gewißheit

nicht aufzeigen; so muß sie also das Attribut der Kirche, die objective Wahrheit, sich selbst beilegen, die abgeleitete Wahrheit (das christliche Gemeinbewußtsein) mit der ursprünglichen principiellen (dem objectiv präsenten Christus) identificiren und darin aufgehn lassen. Die Formel, alle Wahrheit ist in der Kirche, und außerhalb derselben keine, hat einen guten Grund, so lange Christus in seiner gemeinschaftstiftenden Präsenz anerkannt ist; ist aber der Begriff der Kirche auf die Gemeinschaft übertragen, so trit diese Formel nur als Behauptung auf. Damit sind nun auch die Attribute der Allgemeinheit und Einzigkeit von der Gemeinde vindicirt und auf sie übertragen. Die Wahrheit ist, daß das Individuum, sofern es der vermittelnden Thätigkeit des Erlösers unterliegt, auch Glied der Kirche ist; er der Herr in seinem objektiven Dasein und in der Macht seiner gemeinschaftstiftenden Thätigkeit ist die allgemeine Kirche, wie sie durch Zeiten und Völker hindurch die einzelnen Glieder belebt und an sich festhält; hat aber die Gemeinde sich selbst als Kirche gesetzt, so muß der Einzelne Glied der Gemeinde sein um in Christo sein zu können. Was selbst Wirkung, Product göttlicher Thätigkeit ist, setzt sich zur Ursache, zur Bedingung um, und das aus keinem andern Grunde, als weil ihr die unmittelbare Wirksamkeit des Erlösers in ihrer eignen aufgeht. Dies also ist die nächste und nothwendigste Folge, daß die activen, freigelassenen Elemente in die Kirche zurückgenommen sind; es ist die Energie dieser Activität sich selbst als Kirche zu setzen, den kirchenbildenden Factor als die Voraussetzung seines *einstigen* Daseins in seiner objectiven Präsenz zu ignoriren, dann weiter das subjective, *gewirkte* Glaubensbewußtsein als objective Wahrheit vor sich zu nehmen, und damit sich selbst als Grund und Bedingung aufzustellen, wodurch jedes individuelle Leben allein nur in der Wahrheit, bei Christo sein kann. Aber es kommt noch hinzu, daß der substantielle Gehalt der Wahrheit nunmehr selbst alterirt wird, und daß die Factoren, welche, wie oben gezeigt worden, den zeitlichen Organismus der Kirche bedingen, eine wesentlich veränderte Bedeutung anzusprechen haben. Was nun das erstere nemlich den veränderten Gehalt

der christlichen Wahrheit betrifft, so verhält es sich damit folgendermaßen. Symbol (Gottheit Christi und Gerechtigkeit aus dem Glauben) und Sacramente sind das zur äußern Gestaltung herausgesetzte objectiv praesente Leben des Erlösers. Ist nun die Gemeinde für den Erlöser selbst eingetreten, hat sich als Kirche gesetzt; so ist die Wahrheit von seiner Gottheit nur eine übertragene, äußerlich gewußte; es soll nicht er selbst mehr sein, der sich im Worte bezeugt, das Wort wird erniedrigt zu einer überlieferten Kunde von ihm. Damit hat die Wahrheit von der Gottheit Christi ihre innere Seite, das wodurch sie als objective zur subjectiven Gewißheit sich vermittelt, die Gerechtigkeit aus dem Glauben, verloren; der Glaube ist selbst nur noch Verstandesurtheil. Es wird wohl noch das Erleben der Wahrheit, das Zeugniß des Geistes als nothwendig anerkannt; aber diese Nothwendigkeit ist nur noch die ethische, welche das Individuum selbst in sich vollziehn muß; nicht die Nothwendigkeit, in welcher der praesente Christus dem Individuo die Wahrheit seines Geistes innerlich vermittelt. Das Symbol erscheint nun als das aus der allgemein christlichen Substanz ausgefundene christliche Bewußtsein; es wird mit dem Dogma identificirt. Dadurch kommt nun diese Kirche mit sich selbst in Widerspruch. Von der einen Seite setzt sie zu ihrem Inhalt die absolute, objective Wahrheit, von der andern Seite ist dies Bewußtsein als dogmatisches ein fließendes, veränderliches (vergl. oben); dies treibt sie zu der Nothwendigkeit der äußern Auctorität und Gewissensherrschaft; sie muß das Fließende binden, stabil machen, will sie nicht die Wahrheit im Ganzen Preis geben. Auch der äußere Auctoritätsglaube des Romanismus stammt aus dem Bewußtsein von der in der Kirche geborgenen ewigen und unveränderlichen Wahrheit, aber da diese nicht mehr als göttliche, sondern als menschliche, ausgefundene Wahrheit hervortrit, so ist der daraus erwachsende Widerspruch des objectiv beharrlichen, und des subjectiv fließenden unauflöslich, und seine Macht kann nur äußerlich durch Stabilismus gebrochen werden. Aber die Praesenz Christi, welche im Symbol verkannt war, da sie nicht mehr als das

Zeugniß des Herrn von sich gewürdigt wurde, sondern als das Zeugniß der Gemeinde über Christum, konnte in der andern Seite seiner sichtbaren Gestaltung, in den Sacramenten weniger übersehn werden, weil hier die Wirkung unmittelbarer vollzogen wird, und nicht so viel Spielraum für das Dazwischentreten der verständigen Reflexion geboten werden kann. Aber dennoch machten sich auch hier die activen in die Kirche zurückgenommenen Elemente geltend. Weil alle active Bewegung an die Gemeinde abgegeben war, so mußte die Activität Christi zur Passivität zurückgedrängt werden. Im Abendmahl war die Praesenz Christi nicht die objective, beharrlich bleibende; der Herr erscheint hier als der der Activität der Gemeinde unterworfene, er wird citirt; daher erhält diese Feier den Charakter des Magischen. *)

Es zeigt sich also daß der Gehalt der christlichen Wahrheit alterirt werden mußte, wenn einmal die active freigelassene Gemeinschaft sich als Kirche setzte; es sind nur die weiteren nothwendigen Consequenzen, welche aus dieser That der Gemeinde sich ergeben müssen. Der Romanismus hat dadurch seinen christlichen und kirchlichen Charakter bewahrt, daß er die Wahrheit von der Gottheit Christi als seinen wahren, ewigen Inhalt in sich beschlossen hielt, aber er hat dies gethan auf äußerliche Weise, dadurch, daß er es auf sich nahm, diese Wahrheit als ein menschliches Fürwahrhalten bevormundend durch die geschichtliche Entwicklung zu tragen; er hat es und mußte es seinem Wesen nach verweigern, daß das objectiv praesente Leben des Erlösers selbst für sich eintreten könnte. Und welche Bedeutung dürfen hiernach die den äußern Organismus der Kirche constituirenden Factoren ansprechen, nemlich die Tradition in ihrem innern Verhältniß zur Heiligen Schrift, und das Amt der Geistlichen. **) Die Tradition kann nicht mehr die zeitliche

*) Geistreich aber auch ganz von dem hier entwickelten Princip des Romanismus aus wird das Wesen desselben charakterisirt in: Möhler die Einheit in der Kirche oder das Princip des Katholicismus. Tübingen. 825.

**) Vergl. Möhler a. a. O. p. 32. sqq. und 285. sqq.

Ordnung sein, in welcher der präsente Christus sich durch die Menschheit fortsetzt; es ist die überlieferte Kunde über ihn, die nun auch in ihrem Ausgangspunkt gar nicht in ihm selbst wurzelt, sondern nur in menschlicher Auctorität. Diese Auctorität ist das Priesterthum. Dasselbe ist die Repraesentation und der Ersatz des objectiv göttlichen Geistes, und ist, wenn einmal die active christliche Gemeinschaft sich als Kirche gesetzt hat eben so nothwendig, als es das höchste ist, was diese kirchliche Activität zu produciren berufen ist. Sie muß die Präsenz des Erlösers, welche sie ihrem Wesen nach ignoriren mußte, nunmehr doch aus ihrer Thätigkeit herstellen, um wirklich objective Glaubensauctorität sein zu können, und um die von ihr selbst in Fluß gebrachte Wahrheit zu binden; sie muß für diesen Geist selbst eintreten, und damit die Kirche, welche sie abgewiesen hat auf's Neue aus sich produciren, d. h. sie muß den objectiv göttlichen Geist für sich präsent machen. Dies ist das Wesen des Priesterthums (Episcopats), die Stellvertretung Christi, durch Lehre und Sacramente*) den Erlöser als objectiv präsenten herzustellen. So kommt also der Romanismus wieder bei der Wahrheit der Kirche an, bei der Praesenz des Erlösers; aber diese ist jetzt nicht mehr die unmittelbare, sondern die durch ihre Thätigkeit vermittelte, gesetzte, daher ist hier die höchste Wahrheit und die höchste Willkühr und Subjectivität verschmolzen und zur Glaubensauctorität fixirt. Ist nun aber in solcher Weise die Präsenz des Erlösers vermittelt, und nur in dieser Vermittlung den Individuen zugänglich; so wäre es ein Widerspruch gewesen, die Heilige Schrift im unvermittelten Gebrauch zu lassen. Ja, die beschränkte Beschäftigung mit derselben war nunmehr eine Wohlthat und ein Segen, nachdem einmal dem Bewußtsein die Wahrheit von der objectiven ver-

*) Es ist nur consequent wenn der Romanismus auf die Intention des Priesters im Abendmahl Gewicht liegt; dadurch wird die ausschließliche Activität der Gemeinde, welche alle Momente der Kirche für sich usurpirt hat, erst rein bis zu ihrer Spitze durchgeführt.

mittelnden Präsenz des Erlösers entrückt war. Denn, wie oben gezeigt worden, hat die Heilige Schrift nur zu diesem Bewußtsein ein wahres, inneres Verhältniß, und muß ohne dasselbe der subjectiven Willkühr, und der Unwahrheit menschlicher Einfälle unterliegen.

Ueberseh wir hierauf kürzlich das Verhältniß, in welchem der Romanismus zur Kirche steht, so ist Schleiermachers Formel, daß der Romanismus das Verhältniß der Einzelnen zu Christo abhängig macht von seinem Verhältnisse zur Gemeinschaft (nicht zur Kirche) in jeder Weise treffend und zureichend. Dadurch, daß die von der Kirche herausgeborne active Gemeinschaft sich wieder zu derselben zurückgewandt hat, sind die die Kirche constituirenden Factoren umgekehrt. Die Kirche ist im Romanismus aber auf passive Weise. Sie entspringt in der Wahrheit der Gottheit Christi, aber nicht mehr als Symbol, nicht mehr als die äußere Gestalt des objectiv präsenten Christus, sondern als Dogma, als menschliche, ausgefundene Wahrheit. Die Gemeinde ist für ihn eingetreten, und hat im Episcopate die Stellvertretung des Herrn zur beharrlichen Auctorität fixirt. Dadurch muß aber die innere Seite des Symbols, die Art und Weise wie? diese Wahrheit subjectiv wird, daß nemlich die Gemeinde zunächst als passive der Vermittlung des Göttlichen unterliegt, als kirchliche Nothwendigkeit fallen*), die Wahrheit der Gerechtigkeit aus dem Glauben; und es muß die andre Seite Geltung gewinnen, welche auf die Activität der Gemeinde zurückführt: die Gerechtigkeit aus den Werken. Hierin liegt der eigenthümlich unkirchliche Charakter des Romanismus. Er übersieht, daß die Activität der Gemeinde nur so wirklich werden kann, daß sie zunächst und zugleich fortwährend eine passive, der Vermittlung des Göttlichen unterliegende sein muß. Dadurch geht der Grund ihrer activen Bewegung bei Christo vorbei, und kommt bei ihr selbst an.

*) Wie wenig Interesse der Augustinische Streit in der orientalischen Kirche erweckte ist bekannt, und wie äußerlich und lose die ganze Differenz in der occidentalischen behandelt wurde zeigt am deutlichsten der baldige Sieg des Semipelagianismus.

In gleicher Weise ist nun auch das Verhältniß des Romanismus zu Staat und Wissenschaft ein deprimirendes, die Selbstständigkeit dieser Sphären beschränkendes. Die Elemente für das Herauswachsen eines christlichen Staates und einer christlichen Wissenschaft waren bereits in der Kirche consolidirt; traten nun nachmals christliche Staaten und eine christliche Wissenschaft auf; so konnten diese nur als Nachwirkung jener in der Kirche vorhandnen und als Kirche selbst fungirenden activen Bewegungen erscheinen. Sie waren nicht die in sich freien, in der Eigenthümlichkeit ihres Wesens sich entfaltenden selbstständigen Gebiete, welche die Activität des Erlösers zu ihrer permanenten Grund- und Unterlage, aber auch zu ihrem gesonderten Unterschiede haben; (vergl. oben) sie waren nur die weitern Schwingungen jener Bewegungen, welche die Gemeinschaft belebte, die sich als Kirche gesetzt hatte; und waren somit, was die innerlich christliche Eigenthümlichkeit betraf, in sich selbstlos und unfrei. Der Romanismus wurzelt mit dem Staate in einem und demselben Boden, nemlich in dem der activen Gesammtthätigkeit, und muß daher überall in dessen Bewegungen eingreifen; er ist Staat und muß daher das Leben des Staats in sich aufzehren. Ebenso muß er auch die Wissenschaft in sein zur äußern Glaubensauctorität fixirtes dogmatisches Bewußtsein hineinziehn, indem auch diese Sphäre, die Activität des christlichen Geistes in der Form des Gedankens bereits von ihm in Anspruch genommen ist. Staat und Wissenschaft sind also im Romanismus nicht freie, aus ihm entlassene Sphären; sondern sie sind die äußern Ringe seines eignen Wesens, und somit ihr inneres Wesen der Widerschein seines Geistes, und seines in ihm beschlossenen Lebens.

Die Andeutungen welche hier vom Wesen des Romanismus gegeben sind, berechtigen allerdings zu dem Ausspruche, daß er seinem ganzen Principe nach eine Bevormundung der menschlichen Gewissen ist; aber er wird keineswegs dadurch begriffen, wenn man ihn als das Product menschlicher Willkühr oder Herrschsucht hinstellt. Er hat seine geschichtliche Bedeutung und Bestimmung gehabt, und hat damit die Berechtigung seiner

Existenz aufgezeigt. Sein Ursprung liegt, wie gezeigt worden, nicht in menschlicher Absichtlichkeit und menschlicher Verabredung, sondern in den Verhältnissen, welche die Umstände herbeiführten, welche also als eine That Gottes dastehn. So ist es also der Wille des Herrn selbst in dieser Knechtsgestalt menschlicher Formen und Satzungen zunächst sein göttliches, ewig gegenwärtiges Leben geborgen zu halten, auch hier wieder die Menschheit unter Pflegern und Vormündern zu haben, bis auf die bestimmte Zeit vom Vater. Dem Romanismus war die Aufgabe gestellt unter den bedeutungsvollsten politischen Stürmen, welche die Macht eines Weltreiches auseinanderbrachen, den verwöhnten und verweltlichten Kindern der Herrschsucht und des üppigen Glanzes, so wie dem heidnischen Dünkel selbsterwählter menschlicher Weisheit einerseits; der wogenden, rohen Völkermasse, die aus verborgener Finsterniß bewußtlos dem Lichte des Lebens zuströmte, andrerseits die unvergängliche Wahrheit von Christo dem Sohne des lebendigen Gottes einzuimpfen, und damit in die ganze damals bekannte Welt den Lebenskeim einer neuen Geschichte einzupflanzen. Um die Natur und das Wesen des Romanismus zu würdigen, darf man nicht vergessen, daß er nicht im Schooße einer mit dem Namen des Herrn geweihten und erwachsenen Zeit sein Wesen zu Stande brachte, sondern daß er mitten in der Welt, welcher das Wort vom Kreuze eine Thorheit oder ein Aergerniß war seine ersten Wurzeln schlug. Er mußte Staat und Wissenschaft in seinem eignen Leben beschlossen halten, um den Egoismus und die Tyrannei des natürlichen Staats zu brechen, und als ein bevormundender Schutz für das geknechtete oft tief zertretene Leben der Völker, gegen die rohe, ungebrochene Macht der Gewaltthaten eintreten; er mußte dem in sich gesättigten, weltlichen Weisheitsdünkel, und dem spottenden Unglauben die unbeugsame Auctorität einer einzigen Wahrheit entgegenhalten, und die Schrift, welche erst in ihm selber zu ihrem Abschluß sich brachte vor dem Mißbrauch ungeweihter Herzen und ungelenker Glaubenseiferer gleich sehr bewahren. Es sollen die Mißbräuche nicht beschönigt werden, die durch das Uebergreifen

seines Lebens in alle Verhältnisse des Daseins Erstarrung oder Katastrophen des gedrückten Gewissens hervorriefen; es soll das Moment der Aeußerlichkeit, welches seinem ganzen Wesen aufgedrückt ist, nicht verdeckt werden; aber es soll sein geschichtliches Recht und seine Bedeutung für die Entwicklung des Evangeliums zur Anerkennung gebracht werden. Es soll nur die Beherzigung nahe gebracht werden, daß seine Geschichte mehr ist, als Priesterherrschaft und Priesterwillkühr, daß seine Wahrheit eine andere ist, als das nutzlose Gezänk abstracter, oft widersinniger Schulmeinungen. Der Romanismus hat eine Seite, worin er ehrwürdig für die Geschichte der Menschheit ist und bleibt, das ist die unerschütterliche Festigkeit, die nie gebrochene Consequenz, wodurch er die ganze Aufgabe seiner Erscheinung löste, die eine ewige Wahrheit von Christo dem Sohne Gottes der Menschheit vorzuhalten. Konnte er sie auch nur in der Aeußerlichkeit der Tradition, in der Härte und Rauheit eines Zuchtmeisters darbringen; in seinem Innern hatte der Herr die verborgene Macht seines Lebens bewahrt und aufbehalten, und pflanzte in den Herzen die Herrlichkeit seines Friedens nach.*)

B. Protestantismus.

Kann der Romanismus seinem Wesen nach nicht für eine Entartung der Kirche angesehn werden, sondern, wie sich aus dem Vorigen ergiebt, für eine Unvollkommenheit und Unvollendung derselben; so liegt darin schon ausgesprochen, daß sie ihrer Vollendung entgegensehn mußte, und daß durch eine geschichtliche Krisis die sie umgebenden menschlichen Elemente in ihre Sphäre zurücktreten, und somit ihr eigenthümlicher Organismus und ihre volle Wahrheit zur Erscheinung kommen müssen. Diese geschichtliche Krisis ist der Protestantismus. Zur Würdigung seines Wesens gehört

*) Vergl. Allocution, aber keine päpstliche, an das gesammte evangelische Volk in teutschen Landen. Leipz. 839.

es einzusehn, daß derselbe, wiewohl durch die Reformation und in derselben zuerst zur geschichtlichen Wirklichkeit gebracht, doch seinem Princip nach von derselben unterschieden werden muß. Der Protestantismus ist die von dem Herrn der Kirche gewollte und herbeigeführte geschichtliche Scheidung und Entscheidung in der Entwicklung seines Reiches, die Reformation ist die Realisirung derselben durch die von ihm erwählten menschlichen Organe. Das Princip desselben steht daher höher als die Menschen, welche dasselbe ausführten. Es ist nicht ein Princip, welches sie gemacht, ersonnen haben in menschlicher Absichtlichkeit, es gehört dem Herrn der Kirche an, der sie in seine Arbeit sendet. Dies ist der göttliche Charakter des Protestantismus. Wo daher von der Beurtheilung dieses Princips die Rede ist, da sind nicht Luther, Calvin u. a. m. Auctoritäten, als wäre etwas protestantisch, weil sie es gesagt, gethan haben; dies wäre mit Recht eine neue Menschensatzung. So ist es zu verstehn, was sie selbst wünschen, daß alle ihre Schriften möchten der Vernichtung Preis gegeben werden, damit sich Niemand darauf berufen möge. Darunter aber verstehn zu wollen, als ob der Gehalt der kirchlichen Wahrheit worin sich, wie gleich weiter gezeigt werden soll, das Princip als göttliches wirksam zeigte, nach der Reformatoren eigner Versicherung selbst ein vergänglicher und veränderlicher sein solle, ist eine merkwürdige Begriffsverwirrung, und ist allemal eine Folge davon, wenn das Princip selbst mit der Ausführung desselben identificirt wird. Wir werden daher zur Vermeidung dieses Irrthums zunächst das Princip des Protestantismus an sich zu betrachten haben, um darnach die geschichtliche Durchführung desselben zu beurtheilen.

Das Wesen des Protestantismus besteht im Allgemeinen darin, daß er die der Kirche einverleibten activen Bewegungen der Gemeinschaft an Staat und Wissenschaft zurück giebt, somit beide in ihre eigenthümlichen Gebiete entläßt, und die Factoren der Kirche in ihrer Wahrheit herstellt. Es liegt gar nicht im Princip des Protestantismus eine eigne Dogmenbildung zu übernehmen, um dadurch sich zugleich als eigenthüm-

liche Auffassung des christlichen Geistes auszuweisen; es erhellt vielmehr daß derselbe einen durchaus kirchlichen, unmittelbar gar keinen wissenschaftlichen Charakter hat. Wie weit nun derselbe Herstellung des Ursprünglichen, wie weit und nach welcher Seite hin er eigenthümliche Entwicklung des christlichen Geistes und Lebens ist; das wird sich zeigen müssen, wenn sein Princip die Kirche aus den activen Elementen der christlichen Gemeinschaft in die Wahrheit ihres reinen, eigenthümlichen Organismus einzusetzen, weiter aufgezeigt wird. Für's erste nemlich und vor allem ist es das Werk und die Aufgabe des Protestantismus, daß die objective Praesenz Christi und die Passivität der Gemeinde als vermitteltes Product seiner gemeinschaftstiftenden Thätigkeit anerkannt und zur Geltung gebracht werde. Damit ist aber die Wahrheit vor der Gottheit Christi nicht mehr ein Dogma, eine menschlich ausgefundene Wahrheit, oder eine äußerlich überlieferte Kunde, sondern Symbol, Selbstzeugniß des Erlösers, worin er die beharrliche Gegenwart seines göttlichen Geistes zur äußern, sichtbaren Gestalt manifestirt. Damit muß aber auch die innere Seite des Symbols, die Gerechtigkeit aus dem Glauben als die unauflösliche eine lebendige Wahrheit mit hervortreten. Diese Darstellung des Symbols und damit die Herstellung der Kirche zur ursprünglichen Selbstständigkeit, dies ist der Kern des Protestantismus, die Grundvoraussetzung aller Lehren, nicht selbst erst eine ausgefundene Wahrheit „so weit eine Zeit die Heilige Schrift verstanden hat". Natürlich muß damit auch die Heilige Schrift in ihrem immanenten Zusammenhange mit dem Symbol wieder in ihre Rechte eintreten. Es ist oft ausgesprochen, daß die Berufung auf die Heilige Schrift, das blos formale Princip im Protestantismus sei, und daher unmöglich an und für sich als das alleinige die Kirche constituirende Moment anerkannt werden könne; und wir beziehn uns, was diesen Irrthum anbetrifft, auf alles oben darüber Gesagte. Das materiale Princip des Protestantismus ist der in Symbol und Sacrament sich zur äußern Gestalt seines Wesens herausetzende

objectiv praesente Christus, und für diese daseiende Wahrheit beruft sich derselbe auf die Heilige Schrift. Damit hat er sein protestantisches Princip festgestellt, und zwar auf doppelte Weise. Einmal indem er alle activen blos vermittelten also menschlichen Elemente aus dem Wesen und dem Begriffe der Kirche zurückweist; also die Kirche rein in ihrer göttlichen Activität und Selbstständigkeit bewahrt wissen will; sodann, daß er diese kirchliche Wahrheit nicht selbst erst als eine menschlich ausgefundene, sondern grade als die sich selbst bezeugende und beweisende göttliche anerkannt, und die Heilige Schrift als Gottes Wort in ihrem immanenten Zusammenhangen mit dem Symbol zur Anerkennung bringt, worin er diese Wahrheit wiederfindet, und woraus er sich in derselben bestätigt. Dies ist das Protestiren gegen menschliche Satzungen, einmal, daß nicht das subjective Glaubensbewußtsein, als das vermittelte, sich zur objectiven Glaubensnorm erhebe, welche der praesente in Symbol und Sacramente zur sichtbaren Gestalt heraustretende Erlöser selber bleiben muß; sodann daß diese Wahrheit unabhängig von allen menschlichen Meinungen, Ansichten, Beweisgründen ihm in der Heiligen Schrift versiegelt ist. *) Hierin und hierin allein nur bewahrt

*) Der Protestantismus beruft sich für die Wahrheit, welche da ist, auf die Heilige Schrift; sein Kanon ist dieser: „ich weiß um die Wahrheit, als um die lebendige, und weiß, daß diese Wahrheit von keiner menschlichen Meinung abhängt; ich weiß so darum, als durch die Praesenz Christi im innern Leben selbst dazu gebracht. Ich will und kann diese Wahrheit deshalb von keinem menschlichen Urtheil mehr abhängig gemacht wissen; sondern diese Wahrheit wird mit bezeugt und mir bestätigt von der Heiligen Schrift als dem Worte Gottes. Das heißt weil die Heilige Schrift diese Wahrheit, wie sie der objectiv praesente Christus in mir bezeugt, auch in sich trägt, also eins an dem andern seinen Wiederspiegel hat; so ist mir die weitere Gewißheit, daß sie Gottes Wort ist, und daher für mich die einzige Auctorität". Der Protestantismus weist also den Gegner dahin, welche Auctorität er allein nur anerkennt für die von ihm bezeugte und gewußte

der Protestantism seine Abgeschlossenheit gegen den Romanismus; denn in diesem Zurückgehn auf das ursprünglich christliche und kirchliche liegt zugleich das Besondre und eigenthümliche seines Wesens dem Romanismus gegenüber. Es ist

---

göttliche Wahrheit, nemlich kein Menschenurtheil, mit welchen Ansprüchen es immerhin auftrete, sondern allein die Heilige Schrift als Gottes Wort. Hier ist nun ein doppelter Einwand möglich. Einmal kann entgegnet werden: die Heilige Schrift ist oder vielmehr enthält allerdings Gottes Wort, — aber was dieses sei, das muß ich aus ihr erst aufsuchen, mein Verstand muß prüfen, was ich nun als göttliche Wahrheit anzuerkennen habe, was nicht. Diese Ansicht erkennt also ein daseiendes Christenthum in einer bestimmt ausgesprochenen Wahrheit, unter mitgesetzter Praesenz des Erlösers nicht an. Für sie ist das Christenthum nur die Voraussetzung eines allgemeinen Etwas, was dieses aber sei, soll sie selbst aus der Heiligen Schrift bestimmen. Der hier begangene Widerspruch ist folgender. Die Heilige Schrift ist dadurch als Wort Gottes da, daß ein andres lebendiges Wort, die Praesenz Christi in diesem Worte, als gewußte und erlebte Wahrheit nebenher geht, und so die Göttlichkeit der Schrift, d. h. die Identität derselben mit diesem Wort bezeugt, das Göttliche also am Göttlichen seinen Maaßstab hat. Nehme ich dies Maaß weg, wodurch ich erst aus mir heraus das Göttliche im Göttlichen anschauen kann; so fehlt mir für die Schrift der Maaßstab, und ich behandle sie meinem eignen Kanon zuwider, daß sie Gottes Wort sei oder enthalte, als Menschensatzung, d. h. das Wort Gottes hat für mich keine Auctorität mehr, ich setze erst, was göttliche Wahrheit sein soll, und dies ist offenbar die Kategorie der Menschensatzung. Dies ist die Inconsequenz des Rationalismus, der also dem Protestantischen Princip zuwider, die Heilige Schrift selbst wieder zur Menschensatzung macht, und der dennoch darin sein Fundament haben will. — Ein andrer Einwurf ist dieser. Es kann gesagt werden: die Heilige Schrift ist für mich in Beziehung auf eine vorhandene göttliche Wahrheit, welche ich ebenfalls nicht anerkenne, gar keine Auctorität. Sie ist mir nur Mythus und Fabel. Dies ist der Standpunkt des consequenten Unglaubens, und sein Verhältniß zur christlichen Wissenschaft ist oben auseinandergesetzt. Die Consequenz dieses

wohl oft die Behauptung aufgestellt, daß außer dem allgemein christlichen noch das speciell kirchliche als Gegensatz gegen den Romanismus hervortreten müsse, indem gegen solche specielle Bestimmung gar kein Gegensatz beider Kirchengemeinschaften gegen einander aufgefunden werden können; denn das allgemein Christliche dürfe auch dem Romanismus nicht abgesprochen werden. Diese Ansicht geht allemal von der Annahme aus, daß die christliche Wahrheit als solche nur die allgemeine Voraussetzung sei, die aber in der Wirklichkeit immer nur in der Form menschlicher Auffassung da sein könne; eine Ansicht, welche im Vorhergehenden wiederholt ihre Wiederlegung gefunden hat. Vielmehr verhält es sich hiemit folgendermaßen. Das Wesen des Protestantismus ist grade die Anerkennung, daß ein Christenthum an sich da ist, zu jeder Zeit vor und über aller menschlichen Auffassungsweise als die ewige Praesenz des Erlösers in der sichtbaren Gestaltung von Wort und Sacrament, und daß dieses daseiende, objective Christenthum die Kirche ist; daß dadurch eine ewige, sich stets gleich bleibende, keiner Entwicklung fähige und bedürftige Wahrheit da

---

Standpunktes ist nicht von der Unwahrheit der Quelle auf die Unwahrheit des göttlichen Factums zurückzuschließen, sondern umgekehrt„ weil er mit der Voraussetzung des Unglaubens an das göttliche Factum erfüllt ist, versucht er von dieser Voraussetzung aus der Heiligen Schrift als Mythus darzustellen. Es ist mir, aufrichtig gestanden, stets unbegreiflich gewesen, wie das christliche Bewußtsein über einen solchen Versuch auch nur auf Augenblicke sich hat beunruhigen können. Was ist denn geschehn? der Unglaube ist durch die Macht des Christenthums selbst dazu getrieben sich völlig von demselben auszuscheiden. Das Resultat ist kürzlich dieses. Dem protestantischen christlichen Bewußtsein bleibt die Heilige Schrift nach wie vor einzige Auctorität, sie ist nicht entkräftet dadurch, daß ein entgegengesetzter Standpunkt sie anzweifelt von Voraussetzungen aus, die grade dem christlichen Bewußtsein die Unwahrheit selbst sind. Eine andere Auctorität wird der Protestantismus ihm zu Gefallen nicht einräumen. Erkennt er diese nicht an; so ist die Brücke abgebrochen, wie beide jemals zu einander kommen können, und sie bleiben auf immer geschieden.

ist, die als die unvermittelte und vermittelnde das Leben der christlichen Individuen und der Gattung in immanenter Vermittlung bei sich festhält; daß daher die Kirche nicht das Gebiet ist, wo menschliche Eigenthümlichkeit und Auffassungsweise sich geltend machen dürfen, sondern daß sie von hier, wo sie nur zu Menschensatzungen erstarren können, in ihre Gebiete (des Staats und der Wissenschaft) zu verweisen sind, als die eigentliche Sphäre, wo die mancherlei Gaben und Kräfte auf der Grundlage des einen Geistes in Freiheit sich gestalten können. Indem der Protestantismus dies sein Princip bekennt, bekennt er damit zugleich die ganze Eigenthümlichkeit seines Wesens, und den bestimmten und scharfen Gegensatz gegen den Romanismus, dessen Charakter es ist, wie es als vermitteltes, menschliches da ist, zur objectiven Wahrheit der Kirche sich zu erheben. Der Protestantismus muß stets behaupten, daß jedes Streben die Kirche in der Wahrheit ihrer göttlichen Momente durch hinzugebrachte menschliche Glaubenseigenthümlichkeit zu beschränken, ein Zurücksinken in das Romanistische Princip ist, Menschensatzungen und temporäre Wahrheiten der unveränderlichen Göttlichen gleich zu setzen, ja diesen unterzuordnen.

Es bedarf wohl nur der Andeutung, daß, wenn auf solche Weise der Protestantismus die Stellvertretung Christi aufhebt, und den objectiv praesenten Erlöser wieder für sich selbst eintreten läßt, daß dann auch das Priesterthum seine Bedeutung verlieren muß, und umschlagen in den Dienst am Worte im Zusammenhange mit der innern Tradition, wie dies oben weiter auseinander gesetzt ist.

In dieser ganzen auf die Kirche gerichteten Tendenz, welches der Kern seines Wesens ist, verhält sich der Protestantismus rein herstellend. Ja, er muß, wie gezeigt worden, bestimmt dagegen protestiren, als wolle er eine eigenthümliche Art des christlichen Glaubenslebens anderen Eigenthümlichkeiten gegenüber hervorrufen, und als habe er es je bezwecken wollen, neue Dogmenbildungen zu veranlassen, oder neue Seiten des Christenthums erst zu entdecken. Das Neue und Eigenthümliche, was er bewirkt, fällt ganz auf die Seite

des Staats und der Wissenschaft. Wir haben nämlich gesehn, wie Staat und Wissenschaft unter dem Einflusse und in der Abhängigkeit vom Romanismus erwachsen, wie aber dadurch beide als eigenthümliche, selbstständige Sphären gar nicht hervortreten konnten. Indem der Protestantismus die activen menschlichen Elemente aus der Kirche zurückweist, läßt er dadurch mittelbar den christlichen Staat und die christliche Wissenschaft als eigenthümliche freie Gebiete hervortreten. Erst seit der Erscheinung des Protestantismus und durch denselben giebt es eine christliche Wissenschaft und christliche Staaten in ihrer freien Selbstständigkeit, und dies ist das Neue, welches der Protestantismus dem geschichtlichen Gesammtverlauf des Christenthums erwirkt hat. Daß diese Freiheit keine Ungebundenheit ist, sondern auf dem permanenten Lebensgrunde der Kirche wurzelt, ist vorher bei der Entwicklung des Wesens von christlichem Staat und christlicher Wissenschaft auseinandergesetzt, und alles dort Gesagte findet hier seine geschichtliche Anwendung.

Der Protestantismus ist also das Mannesalter in der Entwicklung der christlichen Menschheit; er entbindet den im Evangelio frei gewordenen endlichen Geist von der Ruthe des Zuchtmeisters, und indem er die Gebiete des Göttlichen und Menschlichen unvermischt in ihrem Unterschiede, aber doch in ihrer immanenten Einheit geschichtlich verwirklicht, hat er alle Freiheit zu einer göttlich menschlichen Entwicklung der erlöseten Menschheit nachgewiesen, und dem Reiche Gottes auf Erden reales Dasein gegeben.

Es ist weiter oben bereits aufgezeigt worden, daß die Kirche als die allgemeine zugleich auch als die besondere concrete Wirklichkeit erhalten muß; indem der christliche Staat, obwohl einerseits in der Kirche, dennoch andrer Seits die Kirche als den Kern seines Lebens in sich beschlossen hält (vergl. oben). Dadurch nur ist die wahre Freiheit gesichert, daß bei dem einem unveränderlichen Lebensgrunde doch die Besonderheiten der Nationalitäten und Volkseigenthümlichkeiten von der Kirche in ihrem Rechte bewahrt werden, und zur

Wahrheit ihres Wesens sich entwickeln können. Hier zeigt sich die Kirche in ihrer vollen, wahren Selbstständigkeit, indem sie als die allgemeine keine bloße Abstraction sondern eine geschichtliche Realität ist, dennoch aber den Geboten des Staats und der Wissenschaft in deren eigenthümlichen Entwickelung nirgends hemmend entgegentrit, sondern allenthalben der Bewegung Freiheit und Raum läßt, und doch zugleich in dieser Bewegung als der *eine* beharrliche Lebensgrund sich ausweist. Dies ist nun die andre Seite in dem Wesen und Charakter des Protestantismus, daß er das *allgemeine* Verhältniß, wie er Kirche, Staat und Wissenschaft in ihren eigenthümlichen, selbstständigen Sphären auseinander hält, zugleich als das *besondre*, und somit als die wahre gesetzliche Einheit beider Sphären realisirt. Dies kann nur so geschehn, daß die Kirche Raum läßt dafür, wie die activen Bewegungen der in ihr zur Christlichkeit vermittelten Gesammtheit allmählig in Staat und Wissenschaft übergehn, und von diesen rückwärts wieder in die göttliche Activität der Kirche zurücktreten. Es ist also von der einen Seite die dogmatische Expansion, wie sie zunächst aus dem Symbol heraustrit, bevor sie noch Wissenschaft ist, und rückwärts wieder, wie sie wieder aufhört Wissenschaft zu sein, also zur Unmittelbarkeit des Glaubens zurückkehrt; von der andern Seite die Gesammtthätigkeit, bevor sie sich als staatliche organisirt, und rückwärts, wie sie aus dem Staatlichen in das unmittelbar Kirchliche zurücktrit. Auf solche Weise umgiebt sich die Kirche allerdings mit Elementen des Staats und der Wissenschaft (Verfassung und symbolischer Lehrbegriff vergl. oben) manifestirt sich also als *Kirchenthum*; aber diese Gestaltung ihres zeitlichen Organismus erwächst ihr nicht, wie dies im Romanismus der Fall war, aus der Hemmung an Expension, und diese Elemente identificiren sich daher auch nicht mit dem Wesen der Kirche selbst; sondern sie bilden jetzt die *freien Durchgangspunkte*, von der Kirche zu Staat und Wissenschaft und umgekehrt, sind also die wahrhaft zeitlichen Vermittlungen für beide Glieder. Die reine Darstellung des Protestantismus wird also die sein, daß Staat und Wissenschaft nicht nur im

allgemeinen sich ihres wahren Verhältnisses zur Kirche bewußt sind; sondern auch im Besondern darüber eine klare Einsicht sich bewahren, daß, und wie weit Verfassung und symbolischer Lehrbegriff als wahre Uebergangs- und Vermittlungspunkte festzustellen sind. Und dies werden sie nur sein können, wenn das im symbolischen Lehrbegriff ausgesprochene dogmatische Bewußtsein als der unmittelbare Ausdruck des im Symbol vermittelten Bewußtseins frei zur Wissenschaft aufsteigen, so wie rückwärts aus den Entwicklungen und Vermittlungen der Wissenschaft in die Unmittelbarkeit des Glaubens zurücktreten kann, und wenn dasselbe freie Verhältniß von Seiten des Staats hinsichtlich der Verfassung bewahrt wird. — So ist in dem Principe des Protestantismus die Aufgabe gelöst nicht nur die Kirche einerseits, Staat und Wissenschaft andrerseits als eigenthümliche, aber doch in immanenter Einheit vorhandne Sphären im Allgemeinen zu manifestiren; sondern zugleich auch die Kirche als die besondre (Landeskirche) unbeschadet ihrer Selbstständigkeit und der permanenten Selbstgleichheit ihres Wesens und ihres Inhalts zu realisiren, an welche alle Eigenthümlichkeiten und Besonderheiten der Volks- und National-Intressen, alle Stufen der Entwicklung des erkennenden und denkenden Geistes verklärend hinan geführt werden, um in steter fließender Beweglichkeit das ganze von innen heraus, aus dem einem objectiven Gottesgeiste sich erfüllende Leben in allen seinen Gestaltungen, Gaben, Kräften, und in allen seinen verschiedenen Richtungen zu offenbaren. So ist das Fließende im protestantischen Kirchenthum nicht das losgerissene, bodenlose hin und her Tragen der Willkühr und des bewußtlosen Fürsichseins, sondern in und an dem Festen und Beharrlichen die große Einheit, in welcher das Göttliche in alles Leben des endlichen Geistes wahrhaft bewegend und belebend das endliche Leben durchdringt und verklärt.

Die weitere Frage ist nunmehr, wie dies Princip des Protestantismus seine geschichtliche Verwirklichung gefunden habe. Die Reformation ist diejenige historische Thatsache, durch welche dem Protestantismus seine erste weltgeschichtliche Existenz

gesichert wurde. Es ist für die wahre Einsicht in das Wesen des Protestantismus wenig förderlich, die Reformation als einen einmaligen, in sich abgeschlossenen Act zu betrachten, als die vollführte Stiftung einer neuen Kirche einer älteren gegenüber, wobei der spätern Zeit nur übrig bleibt an diesen Abschluß sich anzuschließen, und auf jede selbstständige Entwicklung zu verzichten. Diese Ansicht kann nur Geltung finden, wenn das Wesen der Kirche nach der Weise des Romanismus als fromme Gemeinschaft gefaßt wird, muß dann aber auch zu jenen Inconsequenzen führen, welche im Laufe dieser Untersuchung an jenem Standtpunkt aufgezeigt sind. Aus der gegebnen Darlegung des protestantischen Princips erhellt von selbst, daß die Reformation als der Anfang zu begreifen ist, wo sich dasselbe zuerst geschichtliche Realität zu geben begann, die weitere Durchführung desselben ist eine Arbeit, welche allen nachkommenden protestantischen Gemeinden zugewiesen ist. Der Anfang begann mit einem innern Gegensatze dem Lutheranismus und Calvinismus (der Zwinglianismus verhält sich nur als Abart und Secte), welcher daher zunächst zu erörtern ist. Der Calvinismus hat das Symbol und die Praesenz Christi als constituirende Momente der Kirche anerkannt, aber zugleich auch das Subjectivwerden des göttlichen Geistes im Menschlichen von der Activität der Gemeinschaft abhängig gemacht. Dadurch ist die innere Seite des Symbols, die Gerechtigkeit aus dem Glauben der Factor der Wahrheit, welcher die äußere Seite, die Gottheit Christi, setzt, auffindet. Die Praesenz Christi ist nur vorhanden als allgemeiner, nicht als concreter, persönlicher Geist, als christliche Substanz, und wird durch Vertiefung in ihn auf den einst dagewesenen Gottmenschen zurückgeführt. So verlieren Predigt und Sacramente ihren objectiven Charakter. Sie sind nur, erstere als subjective Vertiefung, letztere für diese geistige Versenkung von Bedeutung, nemlich die Elemente, welche die allgemeine christliche Lebensatmosphäre aufregen und zum subjectiven geistigen Lebensodem vermitteln. Im Calvinismus hat das Symbol eine Doppelgestalt. Einmal ist es Symbol, denn es wird als

Grundwahrheit der Kirche in Anspruch genommen, und der menschlichen Ansicht nicht gestattet darüber sich zu erheben. Dann aber ist es auch Dogma, denn durch die subjective Vertiefung der Individuen wird die göttliche Wahrheit als solche erst gesetzt und aufgefunden. Dies hat darin seinen Grund, weil dieser Standpunkt neben der göttlichen Activität auch dem vermittelten christlichen Selbstbewußtsein als activen in der Kirche zu ihrem Rechte verhelfen will. Dadurch kann er die wahrhaft dialectische Vermittlung des Glaubens Göttliches und Menschliches in ihrem behaltenem, realen Unterschiede als Einheit zu fassen, nicht vollziehn; er muß das eine Glied des Gegensatzes, das Göttliche fallen lassen, und behält in solcher Weise nur den ausgebildeten Subjectivismus.*) Daher hat auch der Calvinismus den Gegensatz von Staat und Kirche nicht zu Stande bringen können. Er hat dem Romanismus gegenüber Staat und Wissenschaft frei gegeben; er hat aber für die Kirche, da er auch hier die activen Bewegungen der Gemeinde zurückbehalten hat, kein selbstständiges Gebiet ermitteln können; sie bleibt nur Moment im Staate. Kirche, Staat und Wissenschaft sind hiernach nur die Unterschiede desselben activen endlichen Gesammtgeistes, und die Kirche ist das gebiet- und selbstlose, welches seine Existenz von Staat und Wissenschaft zu Lehn trägt. So hat der Calvinismus

*) Die Lehre von der absoluten Praedestination ist die nothwendige Consequenz des Calvinismus. Wo göttliche und menschliche Thätigkeit in der Aneignung und Bewahrung des Heils gleich gesetzt, also in Wahrheit durch einander neutralisirt werden, da ist von beiden Seiten gar kein Anfang mehr zur Thätigkeit; sondern es herrscht der Zufall, der nur dadurch religiöse Bedeutung erhalten kann, daß er in den absoluten Willen Gottes zurück geschoben wird. Dahingegen kann im Lutheranismus, welcher die göttliche Activität der menschlichen zur Vermittlung unterliegenden Passivität gegenüber festhält, diese Lehre keinen Eingang finden; da die anerkannte objective Praesenz und permanente Wirksamkeit des Erlösers der Widerspruch gegen diese Lehre selbst ist.

das protestantische Princip überboten, er hat der Starrheit und Unbeweglichkeit des Romanismus gegenüber alles in Fluß gebracht, und dem Göttlichen keine Beharrlichkeit und Permanenz gesichert; mit diesem muß er sich in das Gebiet der subjectiven Erregung zurückziehn.

Diesem gegenüber hat der Lutheranismus die Wahrheit und die selbstständige Bedeutung der Kirche anerkannt. Das Wort ist demselben das objective unter Mitsetzung des Heiligen Geistes, der Praesenz Christi, allein wirksame und thätige Wort, dem sich die Gemeinde als die passive zu unterwerfen hat. Im Abendmahl wird, unabhängig von der Stimmung des Genießenden, die objective, persönliche Gegenwart des Herrn gewiß gesetzt, und damit ein Genießen zum Leben, und ein Genießen zum Gericht, d. i. in der subjectiven Abwehr des sich darbietenden wahrhaftigen Erlösers bekannt. Doch aber hier im Abendmahl überbietet sich der Lutheranismus in seinem objectiven Charakter, und sein Princip erhält katholische Färbung, und bleibt nicht frei von einem Hinüberspielen in das Magische. Dies ist eine Inconsequenz des Lutheranismus, der sonst überall die äußern Zeichen (Wort und Sacramente) selbst als die sichtbare Gestaltung des objectiv gegenwärtigen Erlösers eintreten läßt. Im Abendmahl sind sie es nicht; hier sind sie die Vermittlungen für die erste vergängliche Gestalt (Fleisch und Blut) des Erlösers, und dadurch mittelbar seines Geistes. Luther ist hier dem Worte nicht treu genug geblieben, und hat das Wort nicht wörtlich genug genommen. Brod und Wein sind Leib und Blut Christi, d. h. diese Zeichen treten ein als die nunmehr bleibende, sichtbare Gestalt des objectiv gegenwärtigen, concret persönlichen Christus. Brod und Wein im Abendmahl ist seine zeitliche Hülle, in welcher er praesent unter uns ist.

Wie der Calvinismus die innere subjective Seite des Symbols vor der objectiven geltend macht, und dadurch die Selbstständigkeit der Kirche gefährdet, so trit dagegen der Lutheranismus, indem er die objective äußere Seite des Symbols praevaliren läßt, in der dadurch erlangten Selbstständigkeit der

Kirche den frei gewordenen Gebieten des Staats und der Wissenschaft zu nahe, und muß mit ihnen in Conflict gerathen. Calvinismus und Lutheranismus sind die beiden einseitigen Darstellungen des protestantischen Princips. Beide haben Staat und Wissenschaft zur Freiheit und Selbstständigkeit erhoben; beiden ist die Selbstständigkeit der Kirche nothwendige Aufgabe. Der Calvinismus hat die Macht der Innerlichkeit als die Wahrheit ihres Wesens eingesetzt, während der Lutheranismus die Objectivität des Aeußern für die Wahrheit der Kirche in Anspruch nimmt. Aber erst die Einheit beider ist die Wahrheit der Kirche, und hat für die Sphären des Staats und der Wissenschaft das wahre, nothwendige Verhältniß aufzuweisen. So ist hiedurch von selbst die weitere nothwendige Aufgabe für die Entwickelung des Protestantischen Princips angedeutet. Es kann sich nur vollenden in der Union, als der höheren Einheit, in welcher beide Gegensätze aufgehoben werden. Soll es aber dahin kommen; so muß vorerst jede Richtung ihre Einseitigkeit auf die Spitze treiben, und im gegenseitigen Kampfe die Elemente ausscheiden, welche mit der Einheit nicht bestehen können, welche aber als die fremdartigen und unkirchlichen der Einseitigkeit sich anhängen. So entsteht eine scheinbare Auflösung der Kirche; sie ist aber auch nur scheinbar. Es ist der neue geistige Gährungsstoff, der Irrendes und Unwahres ausscheidet, und so das anfänglich Getheilte von innen heraus in einander fügt. Mit diesem Kampfe hängt ein andrer zusammen, ja, er ist die nothwendige Folge davon. Die christliche Wissenschaft hat an der Kirche ihren Haltpunkt und ihr natürliches Verhältniß verloren; sie kann sich nicht aus dem Frieden des christlichen Bewußtseins entwickeln, und mit ihren Wurzeln in der Tiefe der mit sich einigen Kirche gegründet bleiben; sie geräth in Conflict mit der natürlichen Wissenschaft. Auch hier gilt es nun einen Scheidungsproceß. Die Expansion des christlichen Bewußtseins dringt in das Gebiet des freien Denkens ein, und setzt sich dort als abstracte Wahrheit, als christlicher Positivismus fest (Orthodoxismus). Die Aufgabe ist nun ihr eignes Gebiet zu finden, um wahrhaft bei sich selbst, freie christliche Wissen-

schaft zu sein. Sie muß sich durch die Stadien des Rationalismus und Naturalismus bis zur Vollendung des idealistischen Unglaubens losringen; sie muß die so herausgetretene, consequent vollendete Wissenschaft des Unglaubens für sich belassen, und sich selbst als christliche Theologie in der Wahrheit ihres Wesens, und in der Eigenthümlichkeit und Abgeschlossenheit ihres Gebietes begreifen. Diese Kämpfe sind die Geschichte des Protestantismus bis auf diese letzte Zeit; sie gehn neben und in einander über, nachdem die Nothwendigkeit des Streites es gebietet.

Diese Punkte, welche nur angedeutet sind, ohne ausgeführt zu sein, sollen einer Ansicht entgegentreten, welche leider häufig sich geltend zu machen pflegt; der Ansicht nemlich, nach welcher die Reformation betrachtet wird als ein einzelner Lichtpunkt in der Geschichte der Kirche Christi, von welchem aus sofort alles wieder in Verwirrung und Kälte zurückgesunken sei; einer Ansicht, welche auch in der Geschichte des protestantischen Kirchenthums nichts finden kann als eine Reihe nutzloser Kämpfe und neue Menschensatzungen, nach welcher das protestantische Princip nur in der Negation alles Positiven sich durchsetzen soll. Wir müssen gestehn, daß eine solche Betrachtung durchaus principlos ist, und nur die menschliche Willkühr und die Unlust gegen das Christenthum zum Maaßstabe hat. Aus dem Standpunkte des Christenthums, d. h. aus der Sache selbst betrachtet, liegt eine Geschichte voll positiven Inhalts und einer Fülle voll positiver Entwickelungen vor uns. Die vereinzelten Richtungen des Calvinismus und Lutheranismus, in welchen das protestantische Princip seine geschichtliche Verwirklichung begann, streben einer höhern Einheit zu, und scheiden kämpfend mit einander die endlichen Momente aus, um in der unendlichen und göttlichen Wahrheit geschichtliche Einheit zu werden. Die christliche Wissenschaft hat aus der Abhängigkeit und Vermischung mit der natürlichen sich zu befreien, und auf ihrem eignen Gebiete sich in ihrer Selbstständigkeit und Freiheit zu begreifen, und sich zugleich in ihr ursprüngliches Verhältniß zur Kirche zurückzuversetzen. Das ist der innere Lebenstrieb, welcher den äußern Kämpfen und

Verwicklungen, den scheinbaren Hemmungen und Auflösungen der letzten Jahrhunderte zum Grunde liegt. Und täuscht uns nicht alles, so ist jetzt die Zeit herangenaht, wo Entscheidung zu erwarten steht, und alle Resultate vorbereitet sind, woraus die letzte und wahre Gestaltung des Protestantismus sich erheben muß. Die protestantischen Kirchengemeinschaften haben gegenseitig die Schärfe des Widerspruchs abgeschliffen, und streben zur Einheit in einander zurück; die christliche Wissenschaft hat die natürliche bis auf die Spitze der Negation hinaufgetrieben, und sie hinter sich gelassen; sie hat sich selbst, im Leben wurzelnd und aus der Kraft des objectiven Erlösers sich stärkend, jener gegenüber ein festes Gebiet gesichert; sie hat erkannt, daß ihre Stärke und Wahrheit in der Einheit mit der demüthigen Unterwürfigkeit sei, worin sie vom Sohne Gottes Inhalt und Leben empfängt. Das natürliche und endliche ist ausgeschieden, die Wissenschaft des Unglaubens ist für sich herausgetreten; so kann sie nicht mehr gefährlich werden. Nur in der Vermischung mit christlichen Elementen führt sie verwüstende und verwirrende Kriege. Der Protestantismus hat die Geschichte seiner Entwickelung nicht vergebens fortgeführt; er ist zu seinem Ziele vorgerückt, er hat für Kirche, Staat und Wissenschaft in ihrem immanenten Verhältnisse nicht nur das Bewußtsein aufgeschlossen; er hat auch den Boden bereitet, worauf sie als Einheit, Kraft und Leben eine bleibende Stätte gewinnen sollen. Möge man nicht sagen, solche Weissagung sei ein luftiges Gedankenspiel. Wir haben die Wahrheit der Geschichte für uns, welche nicht lügen kann. Nur wolle man nicht, wo eine solche letzte Epoche der Entwickelung im Reiche Gottes eintreten soll, die Zahl dieser Reichsgenossen nach Köpfen zählen. Es kann auch hier nur geschehn, was von Anfang geweissaget worden, daß das Reich Gottes ein Senfkorn ist, woraus ein Baum erwächst, unter dessen Zweigen die Vögel des Himmels ihren Schatten finden. Genug, daß alle Momente geläutert sind, so wird nicht fehlen, daß auch die Kirche hervortritt, welche die Pforten der Hölle nicht überwältigen sollen. Wer in dieser großen Kampf- und Entwickelungsperiode den schlechtesten Preis

davon getragen hat, das ist die natürliche Wissenschaft. Sie trägt die Maalzeichen an ihrer Stirne, daß sie mit Gott gerungen hat, und wie ein Feigling aus dem Streit entflohen ist. Sie muß Namen und Formeln von dem Evangelio umhertragen, womit der Herr des Lebens die Welt gesegnet hat, und kann ihnen keinen Inhalt geben; sie muß von Christo dem Sohne Gottes reden, von Versöhnung und Erlösung, von Protestantismus und Kirche und hat keine Ahnung von dem Gehalt und Wesen dieser Thatsachen. Schreckliches Gericht, was über ihre Tage gekommen ist; sie baut den Thurm von Babel, und ihre Sprache wird verwirrt, und muß ihr Unheil über alle Länder streuen. Erst dann, wenn Christus ihr ein verklungener Name sein wird, wenn der Inhalt des Evangeliums für sie nicht mehr ist, und sie verschlossen bleibt für jeden Laut, der von dieser Sphäre zu ihr hinübertönen möchte; erst dann wird auch sie in ihrer Art frei sein, und diese Freiheit wird ihre letzte sein!

So ist es also wohl an der Zeit, daß auch der Staat sein Verhältniß als christlich protestantischer und somit zur Kirche anerkenne und beherzige, damit auch alle Momente in ihre natürliche Ordnung zu einander eintreten können. Denn die Bewußtlosigkeit desselben um dieses sein erstes nothwendiges Verhältniß war theils eine unausbleibliche Folge der allgemeinen geistigen Gährung, in welcher sich die Momente des protestantischen Princips zurecht legen mußten, theils aber auch wieder eine Ursache, daß durch sein Verhalten die allgemeine Verwirrung weiter verbreitet und festgehalten wurde. Jetzt aber da die Kirche und die christliche Wissenschaft in ihrer eigenthümlichen Selbstständigkeit, so wie in ihrem wahren, immanenten Verhältniß zu einander sich wiedergefunden haben, jetzt darf erwartet werden, daß der Staat in der Erkenntniß der Wahrheit nicht zurückbleiben möge, und dadurch eine Krisis nur erschweren, welche bereits nach allen Seiten vorbereitet, und welche von ihm wohl verzögert, dann aber auch um so gewaltsamer hervorgedrängt, nicht aber mehr unterdrückt werden kann. Was aber in dieser Beziehung von Seiten des Staats

erkannt und geleistet werden muß, möge in der folgenden Schlußbetrachtung kürzlich zur Beherzigung empfohlen werden.

Resultirende Schlußbetrachtung:

Die jetzige Aufgabe des protestantischen Staats in seinem Verhältniß zu Kirche und Wissenschaft.

Wenn die Aufgabe besprochen werden muß, welche heutiges Tages der protestantische Staat im Verhältniß zu Kirche und zur Wissenschaft zu lösen hat; so werden diese Bemerkungen sich als das nothwendige Resultat der vorstehenden Untersuchung zu ergeben haben. Wenn wir nun glauben dürfen, daß die aufgestellten Principien vom Wesen der Kirche in ihrem Verhältnisse zu Staat und Wissenschaft Geltung haben müssen, soll überall von einer concreten, geschichtlichen Erscheinung des Christenthums die Rede sein; so werden dann auch die hier gezogenen Resultate auf Gültigkeit Anspruch machen dürfen. Sie ruhen auf einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung als ihrer Unter- und Hinterlage, damit jeder Schein eines willkürlichen Raisonnements verschwinde, und sie in ihrer Nothwendigkeit hervortreten mögen.

Der protestantische Staat hat eine allgemeine und eine besondre Aufgabe zu lösen, wie die Andeutungen dazu in dem obigen enthalten sind; und wir werden daher diese doppelte Beziehung jetzt näher ins Auge fassen müssen.

Ist die Kirche die bleibende Praesenz des Erlösers in seiner gemeinschaftstiftenden Thätigkeit, wie sich derselbe in Wort und Sacrament zu sichtbarer Gestalt seines objectiven Geistes herausgesetzt (pag. 42 sqq.), und ist das Wesen des christlichen Staats der christliche Gesammtgeist als activer nach der Seite des Thuns, wie er den Geist der Kirche als die fortwährende Möglichkeit seiner Existenz zu seiner permanenten Grund- und Unterlage hat (pag. 105 sqq.); ist es ferner das Wesen und das Princip des Protestantismus dies Verhältniß geschichtlich zu realisiren (pag. 153 sqq.): so darf jetzt, nachdem Kirche

und Wissenschaft dies protestantische Princip in sich durchgekämpft haben (pag. 166 sqq.) von dem protestantischem Staate erwartet werden, daß er sich in diesem seinen ursprünglichen, wahren und einzigen Verhältnisse erfassen, und sich desselben in seiner ganzen Bedeutung bewußt werde. Von dem heutigen protestantischem Staate, wenn er anders die Entwicklungsgeschichte der vorigen Zeit verstanden hat, darf nothwendig erwartet werden, daß er die Kirche, als die objective Praesenz Christi in seiner gemeinschaftstiftenden Thätigkeit, in ihrer Selbstständigkeit anerkenne, auch dieselbe als den permanenten Lebensgrund seines eignen Seins und Wesens begreife. Kaum scheint es möglich und glaublich, daß noch vom Staate aus die Ansicht Geltung, ja Vertretung finden sollte, als sei die Kirche ein antiquirtes verlebtes Institut, welches höchstens nur noch als ein Hügel des rohen Haufens aufrecht erhalten werden müsse. Ein solcher Staat wäre wenigstens um 50 Jahre zurück geschritten, und dürfte sich nicht wundern, wenn die neue Entwicklung ihn unaufhaltsam in eine trostlose ja ihn selbst nicht mehr verständliche Krisis hineinzöge. Denn da Kirche und Wissenschaft sich gegenseitig begriffen haben, und in die Wahrheit ihres Verhältnisses eingetreten sind; so wird der zurückgebliebene Staat mit verbrauchten und antiquirten Ansichten das Rad der Zeit nicht hemmen können, in dessen gewaltigen Umschwung er selbst gestellt ist. Er würde nur erschütternde Epochen vorbereiten, in welchen sich die freie Kirche und die freie Wissenschaft auf immer mit ihm selbst verständigen müßten. Aber es genügt nicht, daß der Staat einen beliebigen Begriff der Kirche anerkennt, und es zeugt nicht davon, daß er ein Bewußtsein seiner eignen Würde hat, wenn er einem Begriffe der Kirche anhängt, in welcher allenfalls auch Juden und Muhamedaner ihre Stelle finden können, einem Begriffe, nach welchem die Kirche nichts weiter bedeutet als eine Anstalt der bürgerlichen Gerechtigkeit und Sitte. Der protestantische Staat hat die Kirche als das Leben und Wirken des Sohnes Gottes

anzuerkennen, und hat es als sein Princip auszusprechen, daß er mit seinem Leben und Dasein in dem lebendigen Bekenntniß von Christo dem Sohne Gottes wurzle; er hat es auszusprechen, daß es sein Wesen und seine Wahrheit sei, dies göttliche Leben als die Urkraft seiner ganzen Lebendigkeit durch alle Verhältnisse und alle Entwicklungen seines Daseins aufzunehmen und diesen einzubilden. Nur in den Zeiten des geistigen Scheidungsprocesses, welche hinter uns liegen, konnte dem protestantischen Staate das Bewußtsein seines eignen Wesens verschlossen bleiben; er konnte in den Irrthum gerathen, sich selbst für ein rein menschliches Institut zu halten, in welchem die Momente der christlichen Religion als eine Verschiedenartigkeit von allerlei Meinungen und Ansichten Aufnahme und Schutz finden dürfen; er konnte sich zu dem Wahne verirren, als ob die Kirche und das Christenthum nur Sache und Angelegenheit des individuellen Bedürfnisses sei, mit dem Staate aber als solchen in keine nähere Beziehung stehe. Jetzt aber muß er sich in sein wahres Verhältniß zur Kirche, und damit in das Bewußtsein seiner wahren Würde zurückgefunden haben. Er muß es begreifen, daß das Christenthum nicht als Ansicht oder Meinung, sondern als Wahrheit und Leben in der Selbstständigkeit seines eignen Gebietes, als Kirche, vor allen Meinungen und Ansichten objectives Dasein hat; er muß als wahrhaft protestantischer Staat allen menschlichen Ursprung seines Wesens zurückweisen, und sich in der Praesenz des Sohnes Gottes so geborgen wissen, daß ihm daraus immer von Neuem die Kraft und Energie seines Lebens, so wie die Möglichkeit und die Gewißheit seiner eignen Existenz hervorgeht. Nur indem der Staat die Kirche in ihrer Wahrheit und Selbstständigkeit begreift als die objective Gegenwart des Sohnes Gottes, begreift er sich selbst in seiner ewigen und göttlichen Natur, streift er die endlichen und zufälligen Bestimmungen seines Wesens ab, und weiß sich auf dem Grunde einer göttlichen Auctorität in der Freiheit und Selbstständigkeit seiner Existenz geborgen. Es ist dies wahrlich kein Hülferuf zum Staate die Kirche zu retten oder hinter seine Macht zu flüchten, als ob

sie sonst verloren gehn müßte. Der Herr hat nicht auf menschliche, gebrechliche Stützen die Ewigkeit seiner Herrschaft gegründet, und es stände schlimm um die Sache des Evangeliums, wenn es sein Leben und seine Kraft von menschlichen Händen abhängig machen müßte. Es hat sich ohne menschliches Zuthun, gegen menschliche Widersetzlichkeit und menschlichen Unglauben in die Freiheit seines eignen Gebiets erhoben, und hat aller Zeit und allen menschlichen Einfällen zum Trotz die Kirche in der Eigenthümlichkeit ihres ewigen und göttlichen Wesens herausgestellt. So muß nun der Staat *um sein selbst willen* die Gewalt des Herrn nicht verachten; er *muß* erkennen, wohin die Zeichen der Zeit deuten, und was darin zu seinem Frieden dient; er *muß* vorwärts gehn, und sich in der Immanenz seines Lebens und Seins mit dem Leben und Geist der Kirche erfassen, oder er bereitet sich selbst eine traurige Zukunft vor. Die jetzige Zeit, in welcher das protestantische Princip sich durchgekämpft hat, fordert Entscheidung und Entschiedenheit. Schämt sich der Staat jetzt noch des Evangeliums von Christo dem Gekreuzigten, bekennt er dasselbe nicht *offen und unumwunden* als den einzigen Grund, von welchem er sein Dasein und die Kraft seines Lebens abhängig macht; so ist er der Selbstlosigkeit verfallen, und in allen seinen Verhältnissen der Spielball menschlicher Einfälle, oder er muß der Gewalt des vom Protestantischen Princip bereits ausgeschiedenen und auf sich selbst verwiesenen Unglaubens anheim fallen. Weiß der Staat noch nicht um die Wahrheit seines eigenen Wesens; weiß er es nicht, daß er in der objectiv daseienden, göttlichen Lebendigkeit des Sohnes Gottes wurzelt, steht er selbst noch mitten in den Partheiungen und in der Halbheit menschlicher Ansichten und Meinungen, und ist ihm selbst das Christenthum noch nichts andres als eine Menge verschiedenartiger *Ansichten*, denen er allen glaubt zu ihrem Rechte verhelfen zu müssen: so ist jetzt keine Wahl mehr für ihn. Der Unglaube ist nicht mehr, wie früher wohl, unausgeschieden und unselbstständig mit christlichen Elementen versetzt, so daß er als temperirte Ansicht dem verwöhnten Zeitgeschmack könnte geboten werden; er ist ausgeschieden, isolirte

und in sich concentrirte Macht. Wird ihm nicht Entschiedenheit des christlichen Bewußtseins entgegengestellt; hat sich ihm gegenüber der Staat nicht erfaßt, als die ganze Gewißheit seines Seins und seiner Wahrheit in Christo, so ist er das Haus, welches der Feind geschmückt und gekehrt findet, nachdem er ausgefahren war, und welches er mit sieben Geistern, stärker, denn er selber, auf's Neue in Besitz nimmt.

Man wolle doch ja nicht, wir wiederholen es, in dem Ausgesprochenen einen Noth und Hülferuf erkennen, welcher der fast verlornen Sache des Evangeliums gelten soll. Um diese Macht des Herrn ist uns wahrlich nicht bange, und wir haben eben angedeutet, wie dieselbe grade in dieser Zeit die ganze Wirklichkeit ihres ewigen und göttlichen Seins herausgeboren hat. Aber es ist uns bange um den Staat, wenn er zurückbleibt, und die Entwicklung der Geschichte nicht verstehen will; es ist uns bange, daß, wenn ihm das klare Bewußtsein fehlt, wie er zur Kirche und die Kirche zu ihm steht, daß dann alle seine Verbesserungen, womit er dem kirchlichen Leben und Geiste aufzuhelfen gedenkt, in der That nur Verschlimmerungen sein werden, die ihn selbst in neue Verwirrungen und trostlose Katastrophen hineinstürzen. Denn wie will er bessern und ändern, wenn er gar nicht erkannt hat, worin die Wahrheit und das Leben der Kirche wurzele, wenn ihm die Einsicht fehlt, wie weit sein Dasein mit ihrem Geiste zusammenhängt; wie will er das protestantische Princip der freien Kirche uud des freien Staats verwirklichen, wenn er gar nicht übersehn kann, worin diese Freiheit ihre Wurzeln hat? Was kann er thun, als immer nur Einzelnes zusammenhanglos hervortreten lassen, einen neuen Lappen auf ein altes Kleid setzen, wodurch der Riß nur größer werden muß? Darum ist es die große Aufgabe des jetzigen protestantischen Staats, im Allgemeinen das Bewußtsein seines Wesens im Verhältniß zur Kirche klar zu begreifen und fest zu halten, um mit der freien Kirche Christi selbst zur wahren Freiheit seines Wesens heraustreten zu können.

Hiemit stehn wir bei der zweiten Aufgabe, welche der jetzige protestantische Staat zu lösen hat, sein im Allge-

meinen begriffenes und gewußtes Verhältniß um die Kirche und um die Wissenschaft im besondern zu bethätigen. Die Kirche als die allgemeine hat das zu ihrem Wesen zugleich die besondre zu sein (pag. 88 sqq.); der Staat schließt sie als seine Kirche in den Kern seines Wesens ein; wodurch die menschlichen sie umgebenden und sie besondernden Elemente Verfassung und symbolischer Lehrbegriff die freien Ueber- und Durchgangspunkte von der Sphäre der Kirche zu Staat und Wissenschaft werden, und umgekehrt (pag. 159 sqq.) Es ist wohl an sich klar, daß diese Aufgabe nur gelingen kann, wenn jenes allgemeine Verhältniß gewußt und begriffen ist. Einerseits darf die Kirche nicht als Moment des Staats, sie muß als die besondre zugleich auch als die allgemeine erkannt werden, und es müssen anderntheils die sie umgebenden menschlichen Elemente, Verfassung und symbolischer Lehrbegriff, nicht in die Kirche selbst übergreifen, und das Wesen derselben alteriren; sie müssen freie Durchgangspunkte und damit die wahrhaft zeitlichen Vermittlungen bleiben für das immanente Verhältniß zwischen Kirche, Staat und Wissenschaft.

Was nun zunächst die protestantische Kirchenverfassung betrifft, so liegt es außerhalb unserer Aufgabe, dieselbe im Einzelnen weiter zu besprechen; und mag um so mehr unerörtert bleiben, als grade über diesen Gegenstand Vortreffliches in neuerer und neuester Zeit an's Licht getreten ist.*) Nur kürzlich mögen hier zwei Punkte erwähnt werden, welche mit den aufgestellten Principien in zu genauem Zusammenhange stehn, als daß sie mit Stillschweigen übergangen werden könnten. Das eine betrifft das Wesen der Verfassung im Allgemeinen. Es liegt wohl in der Natur der Sache selbst, daß dieselbe als die veränderliche und zeitliche Form, worauf sich zunächst das unveränderliche Leben der Kirche abdrücket, nicht zur Unbeweglichkeit erstarren darf, andrerseits aber ist sie selbst so wenig ein Werk der Willkühr, daß sie vielmehr mit innerer Nothwendigkeit aus

*) Wir erinnern nur an die Werke von Eichhorn, Rettich, Klee, Stahl, Puchta, Wolff u. A. m.

der wahren, immanenten Einheit von Kirche und Staat hervorgegangen sein muß. Es erhellt also auch hier, wie die Verfassung der Kirche nur recht gehandhabt werden kann bei einer klaren Einsicht von dem protestantischen Princip in Beziehung auf Staat und Kirche, damit nicht entweder die Kirche zu einem bloßen Staats-Institute herabgedrückt werde, oder eben die Verfassung so sehr in das Wesen der Kirche selbst hineingedrückt wird, daß eine Annäherung an das Romanistische unvermeidlich wird, und dadurch das Verhältniß zu Kirche und Staat in einen leblosen Romanismus ausartet, wie dafür die englische Episcopalkirche ein warnendes Beispiel giebt. Dies ist auch von neueren Schriftstellern fast durchgehends anerkannt und hervorgehoben. Desto weniger aber der zweite Punkt, obgleich derselbe für das vorliegende Verhältniß von besondrer Wichtigkeit sein dürfte. Es betrifft nämlich die Stellung des Staats-Oberhauptes in seinem Verhältniß zur Kirche. Verhehlen können wir uns nicht, daß hier, wir möchten sagen, das ganze Geheimniß der kirchlichen Verfassungslehre verborgen liegt, und daß daher die Bestimmung dieses Verhältnisses von dem folgenreichsten Einflusse sein muß. Man hat sich daran gewöhnt, dem Fürsten eine doppelte Macht, eine bischöfliche und eine weltliche beizulegen, um darzuthun, daß beides in sich (objectiv) geschieden, nur in der Person des Fürsten zusammenlaufe. Es ist aber auch nicht zu läugnen, daß diese Ansicht nur so lange haltbar sein kann, als der Begriff der Kirche rein als fromme Gemeinschaft gefaßt wird. Dann ist aber der Romanismus consequenter, der bei dieser Fassung die Stellvertretung Christi eintreten läßt, und diese sodann in der Spitze des obersten Bischofs zu Ende bringt. Wo aber die Stellvertretung aufgehoben ist, wo Christus selbst als der Herr der Kirche anerkannt wird; da läßt sich nicht absehn, welche Bedeutung nunmehr noch das oberbischöfliche Regiment haben sollte. Soll es neben dem Erlöser fortbestehn, so wäre dieser ja nicht mehr alleiniger Herr der Kirche; soll es unter ihm fortgeführt werden, so ist dies ein Regiment, welches zugleich keines ist, da eine Stellvertretung dem protestantischem

Principe entgegen sein muß. Wir müssen daher sagen, diese Unterscheidung ist ein Eigenthum des reformatorischen Zeitalters, in welchem, wie gezeigt worden, das protestantische Princip noch nicht in seiner ganzen Wahrheit entwickelt worden war, und beruht auf der Unsicherheit wie weit in der Kirche die Activität des praesenten Christus mit den activen Elementen der Gemeinschaft zu vereinigen seien. Sind aber nach protestantischem Grundsatze letztere gänzlich aus der Kirche zu verweisen, so endigt damit auch die Bedeutung des bischöflichen Regiments als letzte Spur des Romanismus, und *der Fürst hat nur das weltliche Regiment, nichts weiter zu vertreten.* Das Verhältniß ist nunmehr dieses. Verfassung und symbolischer Begriff, früher als unmittelbar zum Wesen der Kirche gehörig betrachtet, nach protestantischem Princip aber, wie dargelegt worden, die Ueber- und Durchgangspunkte von der Kirche zu Staat und Wissenschaft und umgekehrt, also die beginnende und sich erhebende Activität der Gemeinde aus ihrer Vermittlung durch den Erlöser, diese sind dem fürstlichen Regimente, als *dem Oberhaupte des Staates* zu überweisen; gegen die Kirche selbst aber verhält sich sein Regiment nur *negativ, abwehrend.* Er hat dahin zu sorgen, daß die Kirche in dieser ihrer ausschließlichen Selbstständigkeit bewahrt bleibe, und daß nicht von Staat und Wissenschaft aus die activen Elemente in das Wesen der Kirche hinübertreten, und sich mit ihr identificiren, dadurch dieselbe in der Wahrheit ihres Begriffs alteriren und dem Staate das immanente Verhältniß seines Daseins zur Kirche trüben. So bleiben Kirche und Staat, obgleich in innrer, wahrer *Einheit*, doch ihrem Wesen und Gebiete nach scharf geschieden, und die Staatsgewalt hat darüber zu wachen, daß in den zeitlichen Vermittlungspunkten, Verfassung und Lehrbegriff die Möglichkeit und Wahrheit dieses Verhältnisses aufrecht erhalten und fortgeführt werde. — Wir müssen gestehn, daß dieses innerlichste und zarteste Verhältniß erst mit der gänzlichen Vollendung des protestantischen Princips völlig hervortreten kann, und daß auch jetzt noch scheinbare Widersprüche bis auf eine reifere Zukunft stehn

bleiben. Dahin rechnen wir namentlich die Art der Forterhaltung des Predigtamtes. Dies Amt selbst gehört ja unmittelbar der Kirche an, wie im Vorstehenden weiter aufgezeigt ist. Dennoch tritt hier die Staatsgewalt ein, und ernennt oder bestätigt die Diener des Worts. Wir können dies aber auch nur als einen, wenn gleich jetzt noch unerlaßlichen Nothbehelf ansehn. Aber es ist auch wichtig, daß der Staat dies als Nothbehelf erkenne, und daher auch hier das protestantische Ziel nicht aus den Augen verliere. Dieses aber ist kein andres, als die Praxis der urchristlichen Gemeinden, wo die Versammelten dem Herrn im Gebet anrufen: Herr, aller Herzen Kundiger, zeige an, welchen du erwählt hast unter diesen, daß einer empfange Dienst und Apostelamt (Act. 2, 24—25). Bis dahin, wo das protestantische Princip zu einer solchen Innerlichkeit des allgemeinen Bewußtseins noch nicht durchgedrungen ist, müssen wir mit Stephani sagen, daß der Fürst dieses Recht nicht jure proprio sondern concesso, aber auch nicht imperatoris sondern Domini Jes. Chr. habe, und zwar ebenfalls ad interim.*)

Hieran findet nun das seinen unmittelbaren Anknüpfungspunkt, was über das Verhältniß des Staats zum symbolischen Lehrbegriff nicht nur, sondern im Allgemeinen auch darüber zu erörtern ist, wie die christliche Lehre ihr erkämpftes, wahres Verhältniß im Staate nunmehr erhalten und bewahren möge. Der Staat soll keine Lehre machen und decretiren, aber er soll das Verhältniß der Kirche zur Wissenschaft, wie es sich jetzt als protestantisches Princip durchgekämpft hat, in seinem Rechte reserviren, und als wahrhaft protestantischer Staat die Wahrheit dieses Verhältnisses und somit seines eignen zu den genannten Sphären heraustreten lassen. Dies ist seine jetzige

*) Daß hiermit nicht aufgehoben ist, was im Folgenden über Verpflichtung der Geistlichen, so wie über Visitation gesagt wird, liegt am Tage; da es immer Aufgabe des Staats bleiben muß, die Diener der Verkündigung nach seinen Kräften tüchtig zu machen, und in dieser Tüchtigkeit zu erhalten.

Aufgabe; und es wird um dies ins Licht zu stellen, eine kurze Revision der hieher gehörigen Bestimmungen nothwendig.

Zunächst tritt uns hier die oft behandelte Frage entgegen über die Verpflichtung auf die Symbole. Ist das Symbol nicht die zu einer Zeit von der Gemeinde aufgefundene Glaubenswahrheit, sondern die Wahrheit, worin der praesente Christus sich selbst bezeugt; so ist damit über das ob? und wie weit? der Verpflichtung entschieden. Das Symbol ist: die Gottheit Christi und die Gerechtigkeit aus dem Glauben, als die reine Wahrheit in der Duplicität ihres äußern Seins, und ihrer innern subjectiven Vermittlung. Es ist dies die Wahrheit, welche nicht beliebig aus dem Lehrbegriff der Reformatoren herausgenommen ist; es hat sich erweisen müssen, daß und wie dies die Wahrheit der Kirche ist, und wie die Kirche nur in dieser Wahrheit da und vorhanden sein kann. Es hat sich ferner ergeben, daß die Geistlichen Diener des Wortes sind, nicht eines ganz unbestimmten, selbstgemachten, ausgesonnenen; sondern des Wortes, das uranfänglich ausgesprochen als lebendiges Wort, die sichtbare, heraustretende Gestaltung des objectiv praesenten Christus ist. Die Geistlichen sollen diese eine lebendige Wahrheit als die ununterbrochene Gliederung durch alle Zeiten und Völker tragen. Es bedarf also nicht einmal einer Verpflichtung, wie es solcher nicht bedarf, wenn jemand zum Lehrer der Mathematik erwählt wird, ihn zu verpflichten, daß er nun auch Mathematik aber nicht Geschichte u. a. lehren müsse. Wer Geistlicher werden will, bezeugt damit ein Organ in jener lebendigen Gliederung zu werden, und die gewußte und offenbare Wahrheit der Kirche, worin der Erlöser als in der zeitlichen Gestalt seines göttlichen Geistes durch die Zeiten und durch die Entwicklung der Völker geht, verkünden zu wollen, und keine andre. Die Frage also ob? verpflichtet werden soll, ist als Resultat der ganzen Untersuchung mit ja zu beantworten, so sehr, daß anzuerkennen ist, sie liegt in der Natur der Sache selbst, und bedarf gar nicht erst einer ausdrücklichen Erklärung. Ebenso kann über den Umfang der Verpflichtung ebenfalls kein Zweifel sein. Die

Geistlichen sind auf das **Symbol** zu verpflichten, auf das Dogma nur so weit, als es die aus dem Symbol unmittelbar heraustretende Expansion des vermittelten christlichen Bewußtseins ist, welches als solches das Fließende, in die Formen und Entwicklungen seiner Zeit eintretende zu sein die Bestimmung hat. Das Verhältniß beider zu einander, so wie ihr innerer wesentlicher Zusammenhang ist vorhin aufgezeigt. Ist gleich das Dogma das Fließende, so ist es in seiner allgemeinsten Bestimmung mit dem Symbol zugleich gegeben. Es ist der Geist in der Totalität seines christlichen Bewußtseins, und zwar des christlichen Gesammtbewußtseins, in welches auch der Geistliche mit seiner ganzen innern geistigen Eigenthümlichkeit eingewachsen sein muß.

Dieser Verpflichtung auf das Materiale trit noch die andre auf das Formale zur Seite, nemlich auf die Heilige Schrift. Dem Geistlichen wird die Schrift übergeben, nicht als einem, der noch erst eine Wahrheit sich zurechtzulegen hätte, sondern als dem, der bereits um die Wahrheit weiß, und derselben mit seinem ganzen selbst unterlegen ist; und der dieselbe nicht wieder von menschlichen, also auch nicht von seiner eignen subjectiven Ansicht abhängen lassen will, sondern davon, wie diese Wahrheit sich in der Heiligen Schrift selbst bezeugt. Die Heilige Schrift wird dem Geistlichen übergeben als das Buch, worin die von ihm zu verkündigende Wahrheit, das Symbol, als lebendige Wahrheit, d. h. als solche, welche in den endlichen Geist vermittelnd eingegangen ist, in ihrer ursprünglichen Reinheit vorliegt, also als die ewig reine Regel und Richtschnur des Glaubens; nicht eines Glaubens, welchen der Einzelne sich erst selbst machen will, sonst müßte sie jeder Willkühr dienstbar sein, sondern des Glaubens der im Symbol bezeugt wird. Sie wird ihm übergeben, damit sich im Einzelnen sein in Christo getrübtes Leben an diesem reinen Spiegel immer reiner abkläre, und damit er frei von allen menschlichen Satzungen für das daseiende, von ihm zu verkündigende Wort, allein an die Richtschnur der Heiligen Schrift gebunden bleibt;

mit welcher letztern Bestimmung zugleich das protestantische Princip sich abschließt.

Hierauf ist also die Aufgabe des heutigen Protestantischen Staates gerichtet, daß er nicht mehr, wie zu einer Zeit, wo das protestantische Princip noch im Kampfe lag, gar kein Bewußtsein darüber habe, welcher Ansicht er beipflichten solle. Der heutige protestantische Staat muß die Erkenntniß haben, daß die Wahrheit des Christenthums, welche auch die seinige ist, von ihm als kirchliche Wahrheit aufrecht erhalten werden muß; er muß es erkannt haben, daß diese Wahrheit über ihm steht, Grundvoraussetzung seines eignen Wesens ist, und daß er weder Recht noch Befugniß hat, diese Wahrheit in die Reihe von Ansichten herunterzuziehn, die er nach Willkühr bethätigen und öffentliche kirchliche Lehre werden läßt. Die Zeit ist gekommen, wo es dem Staate zu ernster Beherzigung übergeben werden muß, wie gewaltsame Eingriffe er gegen die göttliche Wahrheit verüben würde, wenn er, als stände es in seinem Belieben, welcherlei Lehre öffentliche Lehre sein solle, jeder Ansicht und Richtung den Weg in die Kirche verstatten wollte. Der Staat soll sich nicht mehr schrecken lassen durch das unwahre und unbeholfene Gerede von Gewissens und Lehrfreiheit; er muß es selbst begriffen haben, daß diese nur so zu ihrem Rechte kommen können, wenn auf dem objectiven Grunde der ewigen und unveränderlichen göttlichen Wahrheit, welche in dem mitgesetzten Leben des Erlösers die lebendige ist, ein wahres wissenschaftliches Bewußtsein herauswächst, und sich in seiner Eigenthümlichkeit und in seinem wahren innern Verhältniß zur Kirche entfaltet; er muß es jetzt begriffen haben, daß das Symbol, worauf die Geistlichen verpflichtet werden müssen, die Grundbedingung zu jeder wahren christlichen Wissenschaft, so wie zu jeder ausgeprägten Persönlichkeit ist. Es ist dargethan, daß nicht mehr ein Etwas vom Christlichem, gleichsam ein regelrechtes Maaß, wobei das angebliche zuviel oder zu wenig vermieden werden kann, dürfe als Christenthum geboten werden. Dieses Aggregat hat die natürliche Wissenschaft mit gebührender Verachtung unter ihre Füße getreten; wo sie also noch den

christlichen Geist einer besondern (Landes) Kirche repräsentiren sollen, da ist dem Unglauben Thür und Thor geöffnet, daß bald weder christliche Kirche noch christliche Wissenschaft mehr sein werden. Was aber in dieser Beziehung jetzt geschehn muß, das ist in der Kürze Folgendes.

Jeder, der ein Predigtamt begehrt muß auf das Symbol von der Gottheit Christi und der Gerechtigkeit aus dem Glauben nicht als auf eine menschliche grade gangbare Ansicht verpflichtet werden, sondern als auf die ewige, unveränderliche göttliche Wahrheit, als die sichtbare Gestalt, in welcher der Herr die objective Gegenwart seines Lebens fortsetzt. Er muß auf sein Gewissen befragt werden, ob diese Wahrheit seine Wahrheit ist, d. h. ob er mit seinem ganzen Geiste so diesem Leben unterlegen ist, daß darin sich sein Leben und sein Bewußtsein als in dem bleibenden Grund seines ganzen Wesens auseinanderlegt. Wer dies nicht bekennen und geloben kann, der muß vom Predigtamt zurückgewiesen werden.*) Denn der Staat hat keine Gewalt und Befugniß zu erlauben und zu gestatten, daß irgend eine andre als diese Wahrheit, als kirchliche Wahrheit verkündigt werde. Er muß die Selbstständigkeit der Kirche respectiren, und erkennen, daß sich in diesem und keinem andern Worte der Herr als gegenwärtiger sichtbare Gestalt giebt; im Gegentheil ist es seine Pflicht dahin zu sorgen, daß dieses eigenthümliche, selbstständige Gebiet der Kirche durch keine menschliche Richtung alterirt werde. Dies allein genügt

*) Wir fürchten nicht den Einwand der Gewissenstyrannei, und was weiter hiegegen vorgebracht werden möge. Sind die Principien richtig, daß eine Kirche da ist und eine objective, ausgesprochene Wahrheit; so müssen auch die Consequenzen ihr Recht behalten. Es kann wohl nicht die Rede davon sein ein Gewissen zu belasten mit einer Verpflichtung, welche, wie gezeigt worden ist, so sehr in der Natur der Sache selbst liegt, daß auch ohne alle Verpflichtung jeder Diener des Worts in Anspruch genommen werden muß, wenn er gegen das Symbol lehrt.

aber nicht, damit das Gebiet der Kirche rein in protestantischer Selbstständigkeit erhalten werde, der Staat muß durch Kirchen-Visitationen den Wandel aber auch die Lehre der Geistlichen beachten und beaufsichtigen, ob auch die Lehre der Kirche treu gepredigt und so der Staat in seinem reinen, eigenthümlichen Verhältniß zur Kirche belassen wird.

Wie nun aber, könnte man entgegnen, es sind doch Viele im Staate, welche dies Bekenntniß nicht hören wollen; sollen denn diese alle gezwungen werden, zu einer Kirche sich zu halten, deren Lehre sie nicht annehmen und nicht theilen können? Soll so durch Staatsgewalt die eine Wahrheit allen wieder aufgenöthigt werden? Leider müssen wir bekennen, es sind deren Viele, welche von Christo, dem Sohne Gottes und der Gerechtigkeit aus dem Glauben nicht wissen wollen! Aber was folgt daraus anders, als daß der Staat neben der Kirche Secten dulden muß, die sich in ihrer subjectiven Richtung als Gemeinschaft bethätigen können. So kann sich Niemand beklagen, daß er mit seiner Richtung zu kurz komme, wenn es ihm gestattet wird, dieselbe als Bekenntniß einer Genossenschaft aufzurichten, wenn das Bekenntniß dazu Kraft und Befähigung hat. Auch diese Aufgabe hat der jetzige protestantische Staat zu lösen.*) Er muß die Furcht vor Secten ablegen und erkennen, daß diese nur da verwirrend und auflösend wirken können, wo die Kirche selbst zur Secte geworden ist. Das ist die unseligste Praxis, welche geübt worden ist, die aber freilich mit der Gährung zu-

*) Sehr naiv verlangt Herr Strauß, er möge bei der Taufe zu dem Taufbekenntniß der Kirche auch Nein sagen dürfen; und findet eine Härte darin, daß dem nicht so sei (Dogmtk. Thl. 2, p. 98). Aber es ist hier ein andrer Ausweg vorzuschlagen, wie er in der Wahrheit der Sache gegründet ist. Der Prediger muß die Befugniß haben, diejenigen von der Taufzeugenstelle zurückzuweisen, welche selbst weder Ehr- noch Schamgefühl mehr haben doch noch bei einer Handlung figuriren zu wollen, deren ganze Bedeutung sie mit hönenden Spott verworfen haben.

sammenhing, in welcher sich das protestantische Princip geschichtlich fortbildete, daß man, um es allen recht zu machen, fast alle Richtungen und subjectiven Ansichten in der Kirche auftreten ließ. Man wollte dadurch Absonderungen vermeiden, aber die Kirche ward selbst ein Conglomerat aller möglichen Secten; und da sie in solcher Weise es Niemand Recht machen konnte, ward sie am schnellsten und sichersten von Allen verachtet. Der Staat halte nur die Kirche rein, und wache darüber, daß die Gottheit Christi und die Gerechtigkeit aus dem Glauben daß permanente Zeugniß der Verkündigung bleibe, damit sie in ihrer Selbstständigkeit und ihrer lebendigen Kraft, als die bleibende und wirkende Macht des Sohnes Gottes sich erweisen kann, so mag er allen Secten Freiheit gewähren. Sie werden von selbst aus Mangel einer kirchenbildenden Kraft zerfallen müssen, und die Kirche wird die Verirrten im subjectiven Suchen und Ringen Ermüdeten allmählig in ihre Arme nehmen, und zu wahrem geistigen Leben erwecken. Es ist dies nicht das Schlimste, was die bischöfliche Kirche Englands aufzuweisen hat; und wäre sie selbst nur nicht so in sich todt und mechanisch, sie würde reichere Erndten für den Weinberg Gottes halten.

Wenn in solcher Weise der Staat sein Verhältniß zur Kirche begreift, und es mit Nachdruck und Entschiedenheit bethätigt, dann wird erst von einer protestantischen Kirche die Rede sein können, und es wird Niemand wagen mögen, über Gewissens- und Symbolzwang Klage führen zu wollen. Nur wo die Bewußtlosigkeit so groß ist, daß Keiner sagen mag wie weit man gehn könne in seiner negativen Richtung, um noch ein Christ zu bleiben, wo man offen bekennt, was eigentlich Christenthum sei lasse sich gar nicht aussprechen; da müssen auch die Ansprüche immer maaßloser werden, mit jeder, auch mit keiner Ansicht auf die Pfarre als eine gute und bequeme Brodstelle ein Recht zu haben, welches nicht ohne Gewissenszwang verweigert werden könne. Wo aber die Kirche aus dieser zerfließenden Allgemeinheit sich in die concrete und bestimmte Gestaltung ihres Wesens zurückversetzt hat, und wo der Staat

seinerseits thut, was seine Pflicht ist, sie in dieser reinen Gestalt ihres Daseins zu bewahren, da wird auch solchem Ernste bald die allgemeinere Erkenntniß nachfolgen müssen, daß die Kirche Rechte habe, die nicht jedem unbeholfenen und grundlosen Ansprüchen Preis gegeben werden dürfen.

Aber der Staat hat auch sein Verhältniß zur *christlichen Wissenschaft* anzuerkennen und zu bethätigen, damit allseitig das protestantische Princip sich realisiren könne. Es ist im Vorigen gezeigt, daß die christliche Wissenschaft ebenso wie der Staat in der Grundwahrheit der Kirche wurzle, daß sie die Expansion des christlichen in der Kirche vermittelten Bewußtseins ist, welches sich als eigenthümlicher Denkinhalt auseinanderlegt, und in der Form seiner Zeit, und in der weitern Entfaltung und in der Mannigfaltigkeit aller im Laufe der Zeit von dem denkenden Geist erbeuteten und erfaßten Erkenntnisse sich wissenschaftlich begreift. Im symbolischen Lehrbegriffe liegt, wie gezeigt worden, eben so sehr das dogmatische Bewußtsein, wie es zur Wissenschaft aufsteigt, als umgekehrt, wie es aus der Wissenschaft zur Unmittelbarkeit zurückkehrt. Hierin ist nun die Berechtigung nicht nur, sondern auch die Verpflichtung des protestantischen Staats enthalten, die Geistlichen in der theologischen Wissenschaft zu prüfen, damit sie die Verkündigung, die, wie wir gesehn haben, immer in und mit dogmatischem Bewußtsein geschehn muß, als Solche übernehmen können, die den denkenden Geist der Zeit erfaßt, und die Mannigfaltigkeit des menschlichen Wissens und Erkennens in der göttlichen Wahrheit denkend geeiniget haben. Diese Forderung ist unerlaßlich, je mehr Wissenschaft und wissenschaftliches Streben Gemeingut der Menschen wird. Der Geistliche muß auch in dieser Seite der Bildung dem Bewußtsein zugänglich werden, und das Zusammenhanglose des Erkennens in die Einheit der göttlichen Wahrheit aufnehmen und zur Anschauung bringen. Daraus folgt aber auch weiter, daß diese *christliche* Wissenschaft in der Eigenthümlichkeit ihrer Gebiets dastehe, und als solche rein und unvermischt sich zur Anerkennung bringen muß. Diese Aufgaben und keine andre haben die *theologischen Facul-*

täten zu lösen. Sie sind der Sitz der christlichen Wissenschaft, das geschichtlich gesicherte Gebiet für den endlichen Geist, wie er sich als christlicher auf der Grundlage der einen ewig gleichen Wahrheit der Kirche wissenschaftlich explicirt, und darum auch wieder zur Kirche zurückführt.

Wie nun im Romanismus dies Gebiet nicht zur Selbstständigkeit kommen konnte, indem auch das fließende dogmatische Bewußtsein gebunden war; so war dagegen in der Entwicklung des Protestantismus die Selbstständigkeit derselben aufgehoben, indem sie sich von der natürlichen Denkwissenschaft nicht frei erhalten konnte, aus der Verbindung ihres Lebens mit der Kirche gerissen wurde, und nach Principien des reinen Denkens das Christenthum construiren und demonstriren wollte. Dadurch ging sie zu einer Mannigfaltigkeit von Ansichten über das Christenthum auseinander, und stellte das Christenthum selbst als ein Aeußeres sich gegenüber. Es ist vorhin gezeigt worden, wie die Wissenschaft aus diesen Irrwegen sich zurecht gefunden hat, wie sie das Natürliche des freien Denkens rein von sich ausgeschieden, und zu der Eigenthümlichkeit ihres Wesens zurückgekehrt ist, womit also auch nach dieser Seite das protestantische Princip sich durchgebildet hat. Was aber jetzt verwirrend wirkt, ist dieses, daß der Staat dieser Entwicklung noch nicht nachgefolgt ist, sondern immer noch die theologische Wissenschaft als eine Mannigfaltigkeit der Ansichten betrachtet, welche möglichst alle in der theologischen Facultät ihre Vertretung finden müssen. Dies wirkt natürlich jetzt um so viel störender, als in der Wissenschaft selbst die Gegensätze ausgeschieden sind, in ihrem äußern geschichtlichen Dasein aber noch fortwährend als eine Einheit erscheinen müssen. Daher können Erscheinungen, wie in dem bekannten Altenburger Streite möglich werden; wo von vier um ihr Gutachten befragten Facultäten nur eine einzige ein entschiedenes Bewußtsein ausgesprochen hat; daher sind Bedenken möglich, welche von nicht wenigen Theologen getheilt werden, ob Strauß, nachdem er das ganze historische Christenthum für einen Mythus erklärt hatte, nicht Professor der christlichen Dogmatik werden könne; daher

in neueſter Zeit die faſt unverſchämte Gewiſſenloſigkeit des Herrn Dr. B. Bauer für dieſelbe Wiſſenſchaft einen öffentlichen Lehrſtuhl praetendiren zu wollen, welcher er, damit die Larve vollſtändig werde, in einer Faſtnachtsmummerei mit der letzten (ſeiner?) Poſaune die Exiſtenz abgeblaſen hat.*) So bleibt auch hier dem proteſtantiſchen Staate die Aufgabe, der chriſtlichen Wiſſenſchaft die Selbſtſtändigkeit, welche ſie bereits für ihre innere Eigenthümlichkeit ſich ſelbſt errungen hat, dieſelbe ihr auch als äußeres Gebiet zu ſichern. Nur derjenige gehört als öffentlicher Lehrer der Theologie in die theologiſche Facultät, welcher auf der Grundvoraussetzung der Gottheit Chriſti, und der Gerechtigkeit aus dem Glauben, als ſeiner eignen in ihm lebendigen Wahrheit, den eigenthümlichen daraus hervortretenden Denkinhalt wiſſenſchaftlich durchdringt und begreift. Wer dieſe Grundbaſis verlaſſen hat und damit die Möglichkeit eine chriſtliche Wiſſenſchaft zu produciren, der muß vom chriſtlichen Lehrſtuhl zurückgewieſen werden. Ich höre hier das Geſchrei als Tages- und Straßengeſchrei über einſeitigen Zelotismus, über Beſchränkung von theologiſcher Lehr- und Denkfreiheit, Stichwörter, welche bis jetzt jeder wiſſenſchaftlichen Verſchrobenheit und jedem unfreiſten abſtracteſten Subjectivismus haben durchhelfen müſſen. Dies ſoll mich nicht hindern auszuſprechen, was an der Zeit iſt; ich weiß mich mit dieſer Behauptung auf dem Grunde einer wiſſenſchaftlichen Deduction, wie ſolche im Vorhergehenden geführt iſt. Ich darf daher verlangen, daß das Reſultat mit ſeinen Principien zuſammengehalten werde; alles andre iſt nur Geſchrei, wodurch die Sache ſelbſt nicht wiederlegt iſt. Es wird ſich im Gegentheil zeigen

*) Man hat ihm zwar nur eine Marktſchreier Trompete in den Mund gegeben, auch zeigt er für dieſe Rolle wenig Anſtelligkeit; ſeine Freunde ſcheinen indeß auch ſolcher „Figuren“ zu bedürfen, damit ihre Bude voll werde.

müssen, daß nur in der ausgesprochenen Consequenz wahre Lehr- und Denkfreiheit zu erreichen ist, der wir uns bei dem bisherigen Stande der Dinge vergebens gerühmt haben. Freiheit der Lehre und der Gedanken kann nur da sein, wo das Princip sich rücksichtslos in allen seinen Consequenzen bis zur Spitze hinaus entwickeln kann; wo auch jede Absichtlichkeit, um eines nebenliegenden Zweckes willen die Consequenzen des Princips zu verhüllen, vermieden wird. Wird dies nicht erreicht; so ist es mit der Lehrfreiheit eine Illusion. Wir dürfen aber wohl fragen; ob diese theologische Lehrfreiheit bis jetzt executirt ist. Wie auch bisher der Naturalismus und der natürliche Unglaube ihre Abweichungen mit dem christlichen Standpunkte verrathen haben, das größte Verderben liegt darin, daß sie dies, so oft und so lange sie die theologische Facultät besetzt hielten, auf eine unfreie und unwahre Weise gethan haben. Sie wissen, daß sie ein Gebiet vertreten, wo sie am Ende doch ein Christenthum bekennen müssen; so geht nun alles Streben dahin, nicht die Consequenz des Standpunkts durchzuführen, welchen sie inne haben, sondern ihm den Schein des Christlichen zu lassen. Daher das Bemänteln der dargelegten Ansichten, das Drehen und Verdrehen der Heiligen Schrift aus ihrem Zusammenhange und ihrer inneren Gedankenverbindung; daher die durchblickende Absichtlichkeit überall das natürliche Bewußtsein mit einer christlichen Physiognomie zu apprätiren; daher der erkünstelte Eifer für das rechte Christenthum bei dem heimlichen, entschiedenem Widerwillen einem positiven Glaubensinhalte auch nur nahe treten zu müssen. Daher die wohlgemeinten Rathschläge, womit man bereitwillig einander zu Hülfe kommt, zu lehren ohne dabei seine eigne Ansicht hervortreten zu lassen. Und diese Erbärmlichkeit der wissenschaftlichen Existenz, bei welcher allenthalben die Lüge und die Verstellung aushelfen müssen, diese ganz außerhalb dem wissenschaftlichen Princip sich durchstümpernde Rücksichtnahme, daß das Christliche nur irgendwie wie ein Lappen über das alte Kleid des Unglaubens herüberhängen möge, dies wird als theologische Lehrfreiheit gepriesen, und man hält es der Mühe werth um einer

solchen Existenz willen die größte Anstrengung zu machen. Worauf soll man schließen bei der Vorliebe für eine solche Gedankenfreiheit? auf die Bequemlichkeit, die sich in dem alten guten Gange der Dinge wohl fühlt; oder auf die Verstellung, welche zur andern Natur geworden ist, so daß die eigne Knechtschaft nicht mehr gefühlt wird? Beides gereicht wahrlich solcher Wissenschaft nicht grade zur großen Ehre. Weit achtungswerther in dieser Beziehung verhalten sich die Jünger der sogenannten modernen Wissenschaft; sie lassen rücksichtslos die Sache reden, welche sie vertreten, wie sie ist. Nur wollen sie eine Freiheit wozu sie die Berechtigung nicht aufzuweisen haben; sie wollen das Christenthum, welches ihnen unbequem ist, ganz aus der Welt schaffen, sie begehren den theologischen Lehrstuhl, um von dort herunter eine neue Religion zu decretiren. Dies ist unbesonnen und unverständig, und kann allein nur auf Rechnung eines jugendlichen Uebermuths geschrieben werden. Es gilt auch hier: der Verstand kommt nicht vor den Jahren!

Indem der protestantische Staat der christlichen Wissenschaft ihr Gebiet sichert, und in der theologischen Facultät nicht mehr Ansichten und individuelle Richtungen vertreten läßt, sondern das auf dem Boden der Kirche wurzelnde christliche Selbstbewußtsein, wie es sich als Gedanke, als vermittelte Wahrheit wissenschaftlich begreift, hat er damit die wahre Lehrfreiheit hergestellt. Das Gebiet, wo jede wissenschaftliche Ansicht zu ihrem Rechte kommen darf, ist die philosophische Facultät. Was irgend zu einer Zeit als Gedanke sich wissenschaftliche Existenz giebt, das hat damit auch ein Recht hervorzutreten und gehört zu werden. Alle Abweichungen daher von der Grundrichtung des Christenthums in allen Schattirungen bis zum negativen Idealismus hinauf, haben das Gebiet der philosophischen Facultät als dasjenige anzusprechen, wo sie sich in ganzer Freiheit, in jeder Consequenz, die ihre Richtung fordert, wissenschaftliche Geltung erringen dürfen. Ich wüßte nicht, was bei dieser Trennung der Gebiete noch an Gedanken und Lehrfreiheit vermißt werden sollte; und Jeder, der es ehrlich meint und um der Wissenschaft willen, wie er sie in sich ange-

baut hat, Gehör von seiner Zeit verlangt, der muß sich freuen, wenn er dies ohne Rücksicht auf Fesseln thun kann, welche ihm sein Gebiet anlegt, das für einen ganz bestimmten Denkinhalt abgegränzt ist. Aber mit einer vom Symbol getrennten Glaubensrichtung dort lehren zu wollen, wo einzig die Wissenschaft ein Recht hat, welche aus dem Symbol herauswächst und mit diesem im innern Zusammenhange bleibt, ist entweder knabenhafte Lüsternheit, zu Worte kommen zu wollen an einer Stelle, wo man nicht hingehört; oder eine böse Lust der Heuchelei für etwas gehalten zu werden, was man seiner innersten Grundrichtung nach nicht mehr ist. Ist jeder Staat auf das reine Verhältniß bedacht, welches zwischen der christlichen Wissenschaft und der Kirche, so wie zu der natürlichen Wissenschaft bestehn muß, wenn das protestantische Princip in Wahrheit sich verwirklichen soll; dann mag jede Wissenschaft zeigen, was sie zu leisten vermag, und wie viel an ihr ist, welches sich bewährt und mit in den Bau des Reiches Gottes eingeht. Dann erst ist die Zeit der Gradheit und Offenheit gekommen; und dies wird auch der Gesinnung wohlthun, denn dieses ist jetzt leider oft jämmerlich zu kurz gekommen. Aber ein andrer Segen wird ebenfalls hiebei nicht ausbleiben, der nicht geringe anzuschlagen sein dürfte. Es ist oft geklagt worden, daß die Theologie Studirenden entweder eine Scheu und ein Mißtrauen zeigen gegen die philosophischen Vorlesungen, oft auch wieder, daß sie von diesen angezogen, die Theologie mit heimlicher Abneigung betreiben, und beides ist wahr. Woher kommt dies aber anders, als weil noch alles darauf Anspruch macht, Christenthum zu sein, wenn es nur in der theologischen Facultät steht, und weil selbst die Philosophie die Theologie verbessern will als reineres Christenthum. So steht der zukünftige Diener des Wortes unter einer Masse von Richtungen und Ansichten, aber die Wahrheit des Christenthums ist als solche nirgends ausgesprochen, sondern immer nur als Ansicht. Wo sie sich ausspricht, wird sie als Finsterniß, Stabilität, und was für Namen weiter erfunden worden, verschrieen. Was ist die Folge hievon? Der Studirende wird entweder allen Ansichten gleich wenig

trauen, und in der Philosophie das Christenthum finden wollen; oder allen gleich viel; in beiden Fällen ist er ein Unsegen für die Kirche, da er alles vielleicht zu predigen versteht, nur nicht das Evangelium von Christo. Dieses Unwesen wird aufhören, wenn die Gebiete geschieden sind. Nun weiß der Studirende, wo er die theologische Wahrheit zu suchen hat, und was er von ihr zu erwarten haben wird, er weiß aber auch sein Verhältniß zu den philosophischen Wissenschaften. Diese Erkenntniß des Unterschiedes giebt ihm Muth und Vertrauen, wenn er anders innerlich tüchtig ist, auch hier mit allem vertraut zu werden, was auf diesem Gebiete als Wissenschaft geboten wird. Ja, es muß nunmehr verlangt werden als seine Aufgabe, daß er mit allem vertraut geworden sei, was irgendwie das Recht einer wissenschaftlichen Entwicklung in Anspruch genommen hat. So wird auch hier die wahre Freiheit das rechte Vertrauen begründen: alles zu prüfen und das Gute zu behalten!*)

---

*) In neuerer Zeit ist auch das Verhältniß zwischen Kirche und Schule vielfach besprochen. Man hat die Schule, wie man es zu nennen beliebt, von dem Einflusse der Kirche emancipiren wollen. Es kommt aber alles darauf an, daß überall erst der Begriff der Kirche gefunden ist, um ihr Verhältniß zur Schule feststellen zu können. Ist nun die Kirche der im Symbol und Sacrament objectiv gegenwärtige Christus in seiner gemeinschaftstiftenden Thätigkeit; so muß auch den Nachwachsenden in der Gemeinde dies im Symbol behaltene Wort und kein andres als Grundbewußtsein ihres Lebens geboten werden. Eine Emancipation der Schule von der Kirche ist sodann ein völlig sinnloses Wort, und würde heißen eine Emancipation vom objectiven Christenthume. Daß in der Schule andre weltliche Erkenntnisse getrieben werden, ändert in dem Verhältnisse gar nichts. Die christliche Religion soll nicht neben den andern Lehrstunden, und wie diese auch wie aus einer Disciplin ein gewisses Maaß von Kenntnissen und abstracten Begriffen beibringen; sie soll der geistige Lebensgrund sein, in welchen alle andern Erkenntnisse und Wissenschaften einwachsen, und so zu rechten Erkenntnissen herausgebildet werden. Die Schule ist somit eine Gemeinde der Kleinen, welche zunehmen soll an Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen, und

Zu einer solchen Freiheit führe der Herr seine Kirche, damit sein Name geheiligt werde auf Erden!

---

der Geistliche, das einzige Organ, welches die Verkündigung der objectiven christlichen Wahrheit zu leiten hat. Und dies aus dem Grunde, weil er auf diese Lehre verpflichtet ist, und für die Mittheilung der rechten Lehre in Anspruch genommen werden kann. Dies sind aber die Lehrer nicht, sie sind für die subjectiven und abweichenden Differenzen nicht dem Staate verhaftet, sonst müßte der Staat sie eigends als Organe der Verkündigung weihen lassen. So lange aber der Staat sein Verhältniß zur Kirche nicht begriffen hat, und die Vielheit der Ansichten als öffentliche kirchliche Lehre gelten läßt; so lange kann und wird auch der Naturalismus und der subjective Idealismus eben so sehr durch Geistliche als durch Lehrer in die Schule getragen, und ein Verhältniß der Kirche zur Schule kann nicht ermittelt werden. Also auch von dieser Seite wird der protestantische Staat zur Realisirung des protestantischen Princips fortschreiten müssen, und dadurch der Unklarheit und der Verworrenheit eben so sehr, als der Anmaaßlichkeit weltlich gesinnter Schulbeamte ein Ende machen.

Druckfehler.

S. 2. Z. 13. v. o. l. einträchtiges st. einträchtiger.
S. 18. Z. 10. v. o. l. Querulanz st. Quaerulanz.
Daselbst Z. 6. v. u. l. nothwendigem st. nothwendigen.
S. 21. Z. 21. v. o. l. der der Kirche st. die der Kirche.
S. 40. Z. 3. v. o. l. allem st. allen.
S. 45. Z. 10. v. u. l. an dem st. an den.
S. 64. Z. 2. v. o. l. allgemeinem und unbestimmtem st. allgemeinen und unbestimmten.
S. 69. Z. 20. v. o. l. in den st. in dem.
S. 70. Z. 17. v. o. l. einen st. ein.
S. 92. Z. 6. v. o. l. als die allein st. als der allein.
S. 96. Z. 8. v. o. l. objectivem st. objectiven.
S. 98. Z. 17. v. o. l. Dies st. Die.
Daselbst Z. 9. v. u. l. unter den st. unter dem.
S. 101. Z. 12. v. o. l. über dem Geiste st. über den Geist.
S. 104. Z. 10. v. u. l. Sein st. Sinn.
S. 113. Z. 19. v. o. l. subjectivem st. subjectiven.
S. 124. Z. 3. v. u. l. ergriffenen st. ergriffenem.
S. 132. Z. 4. v. o. l. teleologische st. theologische.
S. 157. Z. 15. v. u. l. die H. Schrift st. der H. Schrift.

Andre kleinere Druckfehler, namentlich die leider häufig vorkommenden Interpunctions-Fehler, wolle der geneigte Leser selbst verbessern.

[3]

Amtliches Gutachten

über die Wiedereinführung der

Katechismus-Examina

im

Königreiche Sachsen,

nebst

historischer Erörterung

der Katechismus-Anstalten in der evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands,

von

Dr. A. G. Rudelbach,
Consistorialrath und Superintendent.

Als Anhang:

Erfahrungen von Dr. Prof. Fr. Wilhelm Lindner über die Nothwendigkeit der zweckmässigen Belebung und Erneuerung der Kirchenkatechisationen zur Förderung des religiösen Lebens im Volke.

Dresden,
Verlag von Justus Naumann.
1841.

Inhalt.

Seite

I. Amtliches Gutachten über die Wiedereinführung der Katechismus-Examina im Königreiche Sachsen, von Dr. A. G. Rudelbach . . . 1

II. Historische Erörterung der Katechismus-Anstalten in der evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, von Dr. A. G. Rudelbach . 17

III. Ueber die Nothwendigkeit der zweckmässigen Belebung und Erneuerung der Kirchenkatechisationen zur Förderung des religiösen Lebens im Volke, von Dr. Prof. Fr. W. Lindner . 83

Amtliches Gutachten.

Das hohe Consistorium hat den Superintendenten auferlegt, eine Erörterung der Punkte, welche mit Rücksicht auf die Wiedereinführung der Katechismus-Examina in den Königl. Sächsischen Landen in Erwägung kommen, herbeizuführen, und Bericht darüber zu erstatten.

Der Unterzeichnete erlaubt sich, mit Beziehung auf die betreffende Consistorial-Verordnung vom 1. Sept. 1840 (insin. 17. Sept. d. a.) zuerst zu bemerken, dass, wenn Sachsen überhaupt, als Wiege der Reformation, einen unsterblichen Ruhm eingelegt hat, so nicht minder durch treue und fleissige Förderung aller Anstalten, wodurch dieses heilsame Werk erhalten und bis auf die späteste Nachkommenschaft verpflanzt werden könnte, zu welchen auch namentlich die Katechismus-Examina gehören. Ein bekannter Verfasser in diesem Fache bezeichnet das Ganze der Bestrebungen in dieser Rücksicht mit folgenden Worten: «Nachdem Luther seine beiden Catechismos ausgehen lassen, so verdoppelte sich der Eifer der um die Ausbreitung der evangelischen Wahrheit bekümmerten Lutheraner, die katechetische Unterweisung nach allem Vermögen zu befördern. Man nahm in solcher Absicht Luthers kleinen Katechismus als einen Grund und eine Richtschnur derselben in ganzen

weitläuftigen Ländern, in unzähligen Städten und Dörfern an. Man bediente sich dessen in Kirchen, Schulen und Häusern. Man verordnete gewisse Tage und Stunden, an welchen Junge und Alte nach demselben in den nöthigsten Glaubenslehren und Lebenspflichten unterwiesen werden sollten. Man bestellte an einigen Orten besondere Personen aus dem Orden der Geistlichkeit, welche sich vornehmlich mit den Katechismuslehren beschäftigen mussten. Man machte noch viele andere Anstalten und Verordnungen zum Behuf der katechetischen Unterweisung, besonders in den Churfürstlichen und Fürstlichen Sächsischen Ländern, so dass man ein eignes grosses Buch von lutherischen Anstalten zu fleissigen und nützlichen Katechismusübungen schreiben könnte.» *)

Sollte dieser Ruhm Sachsens ganz ausgestorben, diese Krone ganz abgefallen seyn? Die aufgeworfene Frage zeigt, dass dem nicht so sey, dass, so tief und schmerzlich man den Verfall der Katechismus-Examina beklagt, man doch höchsten Orts geneigt sey, alles zu deren Wiederaufnahme vorzubereiten, dieses aber wiederum mit einer Vorsicht, die in der Natur der Sache, in dem weit fortgeschrittenen Verderben, in der Eigenthümlichkeit der Bildung der Zeit, und in der gerechten Befürchtung, irgend einen guten Zweck durch Anwendung unweiser und unangemessener Mittel zu stören, ihre hinlängliche Rechtfertigung findet. Heil der Staatskirche, deren Vertreter in einem solchen Grade Festigkeit in den anerkannten Zwecken mit zarter Schonung auch der möglicher Weise irrenden Gewissen verbinden!

*) J. C. Kochers Einleitung in die Catechetische Theologie. (Jena, 1752) S. 180 f.

Kaum möchte es nöthig seyn, die Erspriesslichkeit und segensreichen Wirkungen der Katechismus-Examina mehr als mit einigen Worten zu berühren. Sachsen hat's gesehen, wie in Folge der Wiedereinführung derselben durch die treufleissigen Bemühungen des erleuchteten Phil. Jacob Spener's und anderer im Anfange des 18. Jahrhunderts ein tief religiöses, christliches Leben sich unter allen Ständen entwickelte, dessen fruchtbare Fortpflanzung die Keime der Gottesfurcht auch in einer bösen Zeit bei Vielen zu erhalten im Stande war, so dass man hier noch im Anfange dieses Jahrhunderts mit Ernst sich beugte vor den Geheimnissen des Christenthums, während der Strom des Unglaubens in ungehemmtem Lauf andere Länder, ja auch die nächsten Fürstenthümer überfluthete. Sachsen hat gesehen, wie in Folge des Verfalls und theilweisen Aufhörens der Katechismus-Examina, namentlich in dem letzten Jahrzehend, nicht nur die religiöse Erleuchtung unter dem Volke abgenommen, sondern die religiössittlichen Begriffe alle ihre Kraft auf die Herzen verloren. Der gewissenhafte Staatsmann, dem das Wohl der Menschheit wahrhaft am Herzen liegt, schaudert zurück, wenn er wahrnimmt, wie sowohl im bürgerlichen Leben, als auf Gerichtsstätten, die Treue in Gelübden, die Heiligkeit des Eides, die Unauflöslichkeit des Ehebundes, kurz alle zartere, sittlich-menschliche Verhältnisse keinen Heerd und keine Heimath mehr finden; er schaudert zurück, wenn er die Unzulänglichkeit aller bloss äusseren Zwangsmittel tief anerkennt, und sich vergebens nach den kräftigsten Bundesgenossen des Rechts und der Treue im Innern des Menschen umsieht. Und täuschen wir uns nicht,

wenn wir nach den nächstliegenden Ursachen fragen; meinen wir doch ja nicht, mit der christlichen Predigt sey schon Alles gethan, was für die christliche Bildung des Volks gethan werden kann! Nein, der Strom des Wortes Gottes muss in kleinere Bäche abgeleitet werden; es müssen den Herzen die Wahrheiten des Evangeliums noch viel näher gelegt, es muss die Frucht in den jugendlichen Gemüthern gegen die schädlichen Einflüsse des frechen Welttones und der lockern Sitte so viel wie möglich geschützt, es muss der christliche Prediger mehr nach dem Vorbilde der Apostel Allen Alles werden; es müssen neben der Predigt von Christo auch die Katechismus-Examina im Christenthume bestehen.

So wären wir zur Beantwortung des ersten Punktes der aufgeworfenen Frage vorgeschritten. Die Wahrnehmung, welche der verehrte Superintendent Leipzigs, Herr Dr. Grossmann, über den Verfall der Katechismus-Examina gemacht hat, möchte eine durchgreifende für das ganze Land Sachsens seyn. Ueberall sind diese heilsamen Einrichtungen entweder gänzlich in's Stocken gerathen, oder, was noch davon übrig steht, ist kaum noch ein Schatten des Früheren. Ja es giebt wohl Manche ringsum, die dieses Verhältniss als eine nothwendig durch die Zeitbildung bedingte Emancipation von der Kirche für ihre Familie und Angehörigen in Anspruch nehmen. Ein statistischer Nachweis hierüber ist nicht verlangt; er könnte uns überall nur Trümmern und unverbundene Wunden zeigen.

Wenn es nun aber nicht zu verkennen ist, dass die Wiederherstellung einer solchen Einrichtung eine in dem Maasse grössere Schwierigkeit hat, als die

Anknüpfungspunkte geringer sind, und die Continuität als abgebrochen sich zeigt, — wie denn überhaupt solche in das innerste Leben tief einwurzelnde Veranstaltungen sich nie mit einem Zauberschlage hervorrufen lassen, — mit desto grösserer Bedeutung tritt uns die zweite Frage entgegen: «Welche Mittel vorhanden seyen, um dieses Institut vor gänzlichem Verfalle zu sichern, oder aber in einer den jetzigen Verhältnissen angemessenen Weise wieder herzustellen?» Da indess das blosse Vegetiren der Katechismus-Examina, ohne dass sie durch die Macht der Umstände bald wieder in Nichts zurück sänken, kaum zu denken wäre, so nehmen wir die Frage so, als ob sie wenigstens die anfangende successive Restitution derselben mit Bestimmtheit forderte. Und dazu scheinen uns die geeigneten, der Kirche anheim gestellten, Mittel folgende zu seyn.

1) Vor Allem muss die Stimme des evangelischen Zeugnisses darauf hinarbeiten, dass diese heilsame Einrichtung in ihrem wahren Wesen anerkannt, und so das Wiedereintreten derselben in's Leben vermittelt werde. Wie Luther vormals gegen die gewaltsamen Maassregeln Carlstadt's behauptete, so behaupten auch wir jetzt in demselben Geiste des Glaubens: «Das Wort hat Himmel und Erde und alle Dinge erschaffen, das Wort muss es hier auch thun, und nicht wir armen Sünder. Mit dem Worte nimmt Gott das Herz ein, so hast du die Menschen schon gewonnen.» Wie Luther in der ersten, nach seinem Rath geordneten, Kirchen-Visitation (1528) das Freundliche und Glimpfliche in der Verfahrungsweise hervorhob, so glauben auch

wir dasselbe hervorheben zu müssen, ja meinen mit ihm: «dass, wo man wilde Köpfe findet, die aus lauter Bosheit nicht können etwas Gemeines oder Gleiches tragen, so müssen wir dieselbigen sich lassen von uns, wie Spreu von der Tenne, sondern, und um ihretwillen unseres Gleichen nicht lassen.» *)

Mit Rücksicht auf den vorliegenden Fall, so meinen wir: es muss die Heilsamkeit der fraglichen Institution durchgepredigt und eingepredigt werden nach der Kraft der Liebe, die Gott schenkt, und mit der Kraft der Wahrheit, die in Seinem Worte ruht. Es muss der Prediger eine jede sich darbietende Gelegenheit, Solches der Gemeinde an's Herz zu legen, mit Freuden ergreifen; er muss seine Zuhörer hinweisen auf den reichen Segen, den Gott auf diese Einrichtung gelegt hat, auf die hohen Erinnerungen von der Verbreitung eines christlichen Lebens in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit, welche hieran sich knüpfen. Er muss vor Allem auch in ächt protestantischer Weise zeigen, wie das Bild einer christlichen Gemeinde und ihrer Zusammenkünfte nach der heiligen Schrift Neuen Testaments nothwendig solche Ordnungen fordere und hervorrufe. Dazu aber wird der gewissenhafte christliche Prediger nicht etwa nur die beiden angeordneten Schulpredigten benutzen, sondern so oft das Wort ihm diese Materie nahe legt, darauf mit Fleiss eingehen.

2) Wenn der Prediger in seinem seelsorgerlichen Amte wahrnimmt, dass die Sache der Katechismus-Examina Einigen in der Gemeine besonders theuer und wichtig wird, so muss er diese gleichsam zu seinen Mitpresbytern auswählen, damit sie in

*) Luther's Werke (Halle'sche Ausg.), Thl. X, S. 1909 f.

Anempfehlung des heiligen Zweckes ihm hülfreiche Hand leisten. Es hat das Zeugniss aus eines Ortsangehörigen, näher Bekannten, Verwandten Munde auf gut gesinnte Gemüther einen oft überraschenden Eindruck; es ist die Art und Weise, wie das Gute überhaupt in immer grössern und grössern concentrischen Kreisen sich ausbreitet (Joh. 4, 28—30.). Besonders bei solchen Gemeinden, die der Geistliche guten Theils gebildet und für das Christenthum herangezogen hat, ist ein solches Verfahren anzurathen; aber auch sonst wird, wie überall, die christliche Liebe, wo sie das Herz eines Geistlichen recht erwärmt und erweitert hat, Eroberungen machen. Jeden Falls wird der treue Geistliche, bei einer Wahrnehmung von der oben beschriebenen Art, seinen Eifer und seine Anstrengung verdoppeln, und auch in der Form der Examina nichts unterlassen, wodurch sie das christliche Interesse immer näher anregen können.

3) Vor Allem ist die Confirmation und die Vorbereitung zu derselben ein wichtiger Anknüpfungspunkt für die Katechismus-Examina. Was die letztern betrifft, so liegt es ja in des erfahrnen und erleuchteten Predigers Hand, bei'm Vortrage der heiligsten Wahrheiten theils einzuschärfen, wie viel auf die Aneignung derselben durch stete Wiederholung ankomme, theils die Aussicht zu stellen, dass unter Leitung der heiligen Schrift eine stets tiefere, gründlichere, umfassendere Erkenntniss gewonnen werden könne. Wir geben uns keinen sanguinischen Hoffnungen hin. Es giebt unter der Menge der Kinder, die des Alters wegen gesetzlich zur Vorbereitung gelangen, Viele, die theils wegen mangelhafter oder unangemessener Religionsbildung in

der Schule, theils wegen Mangel an Fähigkeit nicht so geeignet seyn möchten zu diesem Glaubenswerke der jungen Christen. Aber es giebt, Gott sei Dank, auch Viele, wo der Saame des Worts in ein tiefes, lockeres Erdreich fällt: diese sind die jungen Mitprediger und Mitzeugen, die wir heranziehen, und durch sie die ganze Masse durchsäuren sollen. Und was hindert den Geistlichen, auch den Confirmations-Act selbst, namentlich die vorhergehende öffentliche Prüfung, zu einem Vehikel zu gebrauchen, seinen Zweck der Wiedereinführung der Katechismus-Examina näher zu legen? Es ist ja gerade hier der Ort, zu zeigen, wie das Feststehn in der Gnade mitbedingt sey durch den Wachsthum in der christlichen Erkenntniss; es wird ja gerade hier erspriesslich seyn, der Gemeinde ein herzlich ermahnendes Wort zuzurufen, wie nöthig es auch um der lieben jungen Christen willen selbst sey, dass die ganze Versammlung immer mehr dem Grundbilde einer wahrhaft christlichen Gemeinde sich nähere, und wie heilsam auch in dieser Beziehung es sey, dass alle Mittel in Bewegung gesetzt werden, durch welche das Wort des Apostels in Erfüllung gehen kann: «Lasset das Wort Christi unter euch reichlich wohnen in aller Weisheit.» (Col. 3, 16.).

4) Je geringer zur Zeit die eigentlich geistlichen Gemeinde-Ordnungen in unserer evangelischen Kirche sind, (wir haben weder Presbyterien noch Synoden, beides nothwendige Vermittlungen des Gliedhaften der kirchlichen Gemeinschaft), desto mehr ist es Pflicht, dasjenige zu benutzen, was diesen Charakter trägt, oder darauf unter Gottes Beistande hinführen könnte. Als ein sol-

ches betrachte ich die seit 1835 eingeführten Schulvorstände. Dass diesen an den meisten Orten bis jetzt der rechte Geist fehlt, liegt nicht in der Einrichtung an sich, sondern in den Gebrechen der Zeit überhaupt in religiöser und christlicher Beziehung. Diese können, ja müssen, wenn sie ihrer Bestimmung entsprechen sollen, ein Nachbild der Presbyterien werden und eine Vorherverkündigung derselben: sie können, wo sie recht organisirt und vom rechten Geiste getragen werden, den christlichen Gemeinsinn in der edelsten Bedeutung des Worts wecken und nähren; sie können, für den Zweck durch christliches Ueberzeugen gewonnen, vielfach dazu beitragen, die Einführung der Katechismus-Examina zu vermitteln, und die im Anfange zum Vorschein kommenden Hindernisse wegzuräumen. Der kluge und treue christliche Geistliche wird den Wink verstehen; die Kirchenbehörde, welche auf die Verbreitung christlichen Glaubens und Lebens fest ihr Augenmerk richtet, wird ermunternd eingreifen, und den Weg bezeichnen, der zu gehen ist.

5) Endlich ist sehr zu wünschen und mit aller Bescheidenheit anzurathen, dass bei Wiedereinführung der Katechismus-Examina, sey es nach einem ausgedehnteren oder nach einem engeren Maassstabe, die Katechismus-Predigten nicht übersehen werden. Beide müssen, nach unserer innigsten Ueberzeugung, Hand in Hand gehen. Der Stoff, der in jenen dargereicht wird, kann durch diese noch mehr belebt, die etwa in jenen noch nicht so klar hervortretenden Punkte können hier zum vollen Bewusstseyn gebracht werden: wenn die Gemeinde der Erwachsenen dort im Anfange kaum als cooperirend

erscheint, so wird sie desto gewisser hier ihre christliche Mitwirkung durch fleissiges Anhören und Erwägen des Worts in dieser Form nicht versagen. Es ist unglaublich, wie unendlich reichen Segen solche Katechismus-Predigten, wo sie nur eingeführt wurden, gestiftet haben.

Die Sache spricht aber auch so für sich selbst, wenn wir auf den jetzigen Zustand unsrer Kirche einen ernsten Blick werfen. An nichts gebricht es bei den Meisten mehr, als eben an einer gegründeten Einsicht in die leitenden evangelischen Grundbegriffe. Die gewöhnlichen Textes-Predigten sind nicht hinreichend, diesem Mangel gründlich abzuhelfen: es muss ein solcher praktischer Cursus der ganzen Christenthumslehre, welcher alle Punkte nach und nach in seinen Umkreis zieht, hinzukommen. Bald wird auch, in der Hand eines gewissenhaften Haushalters über Gottes Geheimnisse, diese Einrichtung sich selbst Zeugniss geben: Alle, bei denen ein christliches Interesse erwacht ist, werden die Aufeinanderfolge der Entwickelung, die freilich streng eingreifend seyn muss, nicht missen wollen, und wenn sie dann und wann von einer Textes-Predigt ausbleiben, weil sie wegen des gewöhnlich fehlenden organischen Zusammenhanges der einzelnen diess wohl thun zu können sich getrauten, jetzt einer solchen Entschuldigung kaum mehr Raum geben. Es ist dieselbe Wahrnehmung, die man mit zusammenhängenden Vorträgen über irgend einen grössern Abschnitt der heiligen Schrift gemacht hat. Für diese beide Arten der evangelischen Predigt werden wir darum hier mit aller Kraft, die uns gegeben ist, intercediren, dass sie der Kirche wieder gegeben werden, und

damit zugleich dem Prediger eine grössere evangelische Freiheit wieder eingeräumt werde. Gewiss, wenn man nur sehen könnte die herrlichen Früchte, die an solche Lehr- und Schrift-Entwickelungen geknüpft sind, man würde keinen Anstand nehmen, sie wieder in unsrer evangelischen Kirche einheimisch zu machen, wie sie es früher waren. Und vor Allem auch deshalb sprechen wir hier wiederholt und dringend den Wunsch aus, dass die neuen Perikopen nimmer stabil werden mögen. Es würden so unsrer Kirche Segensquellen entzogen, auf die sie nicht Verzicht leisten kann, ja die sie um so ernster sich wieder zu eröffnen ringen muss, je weiter das christliche Leben in ihr sich verbreitet. — Was aber insonderheit die Katechismus-Predigten betrifft, so wende man nicht ein, dass sie von den höher Gebildeten nur spärlich besucht werden würden. Einmal sind diese, nach dem jetzt gewöhnlichen Maassstabe der Bildung, nicht die wahren Kirchengänger; wo aber eine rechte, christliche Bildung der falschen, blos weltlichen und irdischen, Platz gemacht hat, da werden auch sie sich in Schaaren versammeln um das Wort des Lebens, und zwar gerade da, wo es am einfältigsten und zugleich am tiefsten, wie in Katechismus-Predigten, dargelegt werden kann. Ihr durch allerlei ungesunde Speise früher verwöhnter und verdorbener Geschmack wird hier eine kräftige Lebensnahrung finden, die eben durch ihre köstliche Einfalt keinen Ekel und keine Uebersättigung hinterlässt. Es wird sich vielleicht, (Gott allein kann dazu die Gnade geben) das Schauspiel erneuern, welches eine Reihe von Jahren hindurch im Anfange dieses Jahrhunderts, wie ich aus dem Munde zuver-

lässiger Zeugen weiss, der zweiten Universitäts-Stadt Schwedens, Lund, bei den Katechismus-Examinibus und Predigten des erleuchteten Henrik Schartau *) zu Theil ward (ein Schauspiel, worüber unstreitig sich die Engel gefreut haben werden): dass immitten der versammelten Kinder und Jugend die höchstangestellten Staatsbeamten und Professoren sich einfanden, und ergriffen von der Macht des Worts, nicht nur aufmerksam, heilsbegierig lauschten, sondern Antwort mit gaben auf die vorgelegten Fragen, und den ganzen Gang des Examens wie der Predigt nachher so getreu aufzeichneten, dass man die Vorträge und Examina jenes hochbegabten Lehrers später daraus hat herstellen können. Sie wurden nach dem Sinne Jesu, unsers Erlösers, Kinder, um in's Himmelreich zu kommen. (Matth. 18. 3.)

Ich habe gesprochen, als ob wir in der Kirche über unermessliche Schätze zu gebieten hätten. Aber sollte es in der That nicht so seyn, wenn wir erst die Augen und Hände aufthun, wenn erst das eigentlich Gliederhafte, da ein Glied dem andern Handreichung thut, nach dem Werke eines Jeglichen in seiner Maasse (Eph. 4. 16.), mehr in der Gemeinde heraustritt? Doch von den Mitteln zur Wiedereinführung der Katechismus-Examina, die in der Kirche Hand gelegt sind, wendet sich nun mein Blick auf die dritte der vorgelegten Fragen:

„ob es nicht wenigstens angemessen seyn dürfte, ernstliche Maassregeln

*) Schartau starb im Jahre 1825. Seine, von einem Freunde nach und nach herausgegebenen, Predigten und katechetischen Schriften enthalten einen reichen Schatz tiefer christlicher Erkenntniss und Erfahrung.

gegen die erwachsene Jugend von Entlassung aus der Schule bis etwa zum 20. oder 21. Lebensjahre behufs der Theilnahme an den Katechisationen einleiten zu lassen.“

Das Wort Gottes — wir haben's schon ausgesprochen — muss die Herzen öffnen, sammeln, bereiten, muss die Füsse leiten auf dem Wege des Friedens, wenn irgend Lust und Liebe zum Werke kommen soll. Darüber ist wohl auch Niemand im Dunkeln, und sollten selbst Geistliche auch andere weltliche Maassregeln provociren, so wäre es meines Erachtens das klarste Zeugniss, dass das Wort Gottes in seiner Kraft und Herrlichkeit sich ihnen noch nicht bezeugt hätte; denn sonst würden sie auf solche morsche Stützen nicht vertrauen. *) — Aber soll denn kein Zuchtmeister seyn für das in Rohheit versunkene Volk, keine gewaltige Erziehung durch's Gesetz für diejenigen, so der Stimme des Evangeliums nicht gehorchen wollen? Ist nicht ein grosser Theil von den getauften Christen leider in einen solchen Zustand gerathen, der solche strenge Maassre-

*) Leider hört und liest man nur zu oft als eine Grund-Maassregel von Geistlichen vorgeschlagen, dass wenn der Staat nur seine Pflicht thue, und die Widerspenstigen gehörig züchtige, so werde alles in seine Ordnung kommen. Aber gesetzt auch, der Staat könnte hier die Stelle eines Zuchtmeisters auf Christum vertreten — wissen denn die Herrn, die so reden, nicht, dass auch die pädagogische Schärfe des Gesetzes mit nichten eine solche ist, die die Seelen der Menschen verdirbt? Es ist traurig zu sagen, aber leider nur zu gewiss, dass das laute Pochen auf Zwangsmaassregeln von Seiten der Geistlichen ein sicheres Zeichen des Verfalls einer Staatskirche ist. Vergessen soll man ja doch nicht, oder es blos zum locus communis bei guter Gelegenheit aufheben, dass Gottes Wort, wo es rechtschaffen gehandhabt wird, in der That schärfer ist, denn kein zweischneidiges Schwerdt.

geln gebieterisch erheischt? Giebt's nicht viele Halsstarrige, die sogar ihre Freude darin finden, ein Werk Gottes zu stören, die dem Staate selbst in allen seinen wohlgemeinten Vorkehrungen gleichsam die Hände binden? Und sollen diese ungeahndet der Gemeinde spotten, welcher auch sie, wenigstens äusserlich, angehören? Ich höre es, und habe auch diesen mit nichten ganz zurück zu weisenden Standpunkt wohl erwogen. Doch will ich, um die Grenze der mit *Recht* eintretenden Zucht zu bezeichnen, lieber mich der Worte eines alten treuen Zeugen, der gerade hier ein grosses Gewicht hat, des sel. Phil. Jacob Spener's, bedienen, im Uebrigen der kirchlichen Behörde selbst anheim stellen, die Modalität der Kirchenstrafe (denn als eine solche müsste jeden Falls die zu ergreifende Maassregel gelten) nach Berücksichtigung der Umstände näher zu bestimmen. Spener sagt: „Ich wollte nicht, dass die katechetische Information also introduciret würde, dass stracks erstlich die ganze Gemeinde unter der Straf' darzu genöthigt werden sollte, sondern dass diese nur zum Anfang blos freundlich und beweglich, mit Vorstellung des daher habenden Nutzens, dazu eingeladen und vermahnt, hingegen alsobald die Examina mit der Jugend vorgenommen würden, in Gegenwart der Alten (die man zum Examine selbst nicht nöthigen wird können), da ich versichere, welcher Prediger solches Examen gründlich, klüglich, deutlich und mit geziemender Sanftmuth anstellen wird, werde in kurzer Zeit, nach und nach, fast alle seine Zuhörer herzu bringen, dass sie sich von selbsten einfinden werden. Wie ich die Exempel nicht nur in, sondern auch um Frankfurt, ja auch schon in diesen Landen, wenn einige

solches Werk vor sich selbst einzuführen versucht, gesehen habe, dass ohne Zwang nach und nach sich Alle eingestellt.

Wenn man aber gleich zuerst alles beisammen haben, und sich der Zwangsmittel gebrauchen will, werden die Gemüther der Leute der Sache selbst schon anfangs abgünstig, wie alles Gezwungene den Menschen übel eingehet, und lernen auch wenig daraus. Wenn aber dergleichen Uebung eines Orts lang oder doch etliche Jahre gewährt hat, und finden sich dann noch Verächter und Halsstarrige, die auch nicht zuhören wollen, da ist's erst Zeit, dass man sehe, auch dieselben herbei zu nöthigen, welches bei Wenigen so schwer darnach nicht mehr seyn wird. Die Jugend aber, die man einmal dazu bekommt, muss man sehen, dass man noch dabei behalte, ob sie schon älter worden, bis sie heirathen; sie werden es aber auch alsdann nicht ungern thun, wenn sie examinirt zu werden eine Zeit lang gewohnt sind. Was aber die schon etwas Erwachsenen anlangt, wären sie jetzt mit guten Worten zu versuchen, dass auf's wenigste ein guter Theil derselben sich auch einstellete, dazu auch Hoffnung habe: mit den Uebrigen wäre Geduld zu tragen, nur dass sie fleissig sich herbeifinden, allein zuzuhören sammt den übrigen Alten, massen wo die Examina, wie ich sie verlange, recht eingerichtet werden, die fleissig zuhören, nicht weniger als die antworten müssen, lernen werden." *)

Zu den wohlermessenen Worten des theuren Spener's werde ich nur noch dieses Eine hinzufügen, dass, wie schon aus denselben hervorgeht, ein guter Theil des Verfahrens der christlichen Discre-

*) Spener's theologische Bedenken, Thl. I, 2te Abth. S. 47 f.

tion des gewissenhaften Geistlichen überlassen bleiben muss, der gewiss das: „compelle intrare“ zu einer Zuchtruthe für diejenigen, welche die Segnungen des Christenthums verschmähen, nie missbrauchen wird (denn der Herr lässt sie ja stehen, und wendet sich lieber zu den Verachteten an den Landstrassen, Zäunen und Hecken), sondern nur, wozu es bestimmt ist, zu einem herzinnigen unermüdlichen Anhalten zu guter und zu böser Zeit, ja so lange die Gnadenzeit da ist für den sündlichen Menschen. Ueberhaupt, wo es uns nur gelingt, den rechten Geist, den Geist der Zucht, der Liebe und der Kraft, Denen einzuflössen, welche am Worte dienen und arbeiten, da ist der Weg für alle christlichen Einrichtungen gebahnt, und ihr Bestand, wo sie erst einmal hervor gerufen, gesichert; denn gewiss bei Vielen im Volke ist es nur wie eine Decke, die über ihren Augen hängt, die aber abgethan werden kann und muss wie die Decke Mosis, wenn die Klarheit des Amtes des Neuen Testaments in die Herzen hinein scheint. Gott aber segne ein jedes treue Bemühen zur Förderung Seines Reichs auf Erden: Er lenke die Herzen der Fürsten und Grossen im Volke, dass sie thun, was Sein gnädiger Wille ist; Er beuge unter allem Volk die Herzen der Kinder zu den Vätern in Christo, die im Glauben an Ihn gelebt und gelitten, gekämpft und überwunden haben!

Superintendentur Glauchau,
am 6. October 1840.

A. G. Rudelbach,
Consistorialrath und Superintendent.

Historische Erörterung

der Catechismus-Anstalten der evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands.

Der Weg, den wir zu gehen haben, ist schwer. Es thürmen sich eine Menge falscher Vorurtheile auf, die alle ihren Mittelpunkt finden in der Entfremdung vom geistlichen und kirchlichen Leben. Selten öffnet der Glaube den Mund zum Bekenntnisse, sondern verbirgt sich, wo es hoch kommt, in den Herzen. Ueber einen grossen Theil derer, welche den Namen haben, dass sie im Lichte des Evangelii wandeln, senkt der Unglaube sein bleiernes Nachtgefieder. Die falsche Schaam hatte früher hundert, jetzt, wo sie mit der Hoffarth des Lebens im engsten Bunde steht, tausend und abermal tausend Köpfe. Viele höher Gestellte wollen zwar das Volk treiben, aber sich selbst von Gottes Geist nicht treiben lassen. An einem christ-brüderlichen Zusammenwirken der Geistlichen ist kaum zu denken, wo es theils an organischen Binde-Mitteln des öffentlichen kirchlichen Lebens gänzlich gebricht, theils, leider, schon im Herzpunkte bei Vielen aus einander geht.

Und doch sollten wir in Gottes Namen anfangen? Was ist es denn für eine mächtige Stimme, die uns mahnt, und unsern ängstlichen Zweifel hebt, oder doch wenigstens mildert? Einmal ist es die Gewissheit, dass der Herr nimmer Sein Volk verlassen, welche der Arbeit der christlichen Liebe an den See-

len ihre Weihe giebt, und dann die Erfahrung, dass in frühern Zeiten, wo der Hindernisse nicht weniger waren, zum Theil gleich geartete, zum Theil auch anderer Art, die Macht des Glaubens doch sie alle überwunden hat. Die Stimme der Geschichte ist es, die uns anreden soll: sie hat ein Recht mitzusprechen, vor Allem wo es gilt, Etwas ins Leben einzuführen, das unsre Kräfte übersteigt. Sie wird uns zeigen, wie man ein solches Werk in Gott anfangen, fortsetzen und vollenden soll. Sie, die grosse Lehrmeisterin aller Völker und Zeiten, wird unsern Unglauben strafen, unsere Blödigkeit mit Kraft überkleiden, unsere sinkende Hoffnung aufrichten, unsern christlichen Muth beleben, es sey denn, dass wir ganz untüchtig wären. (2. Cor. 13, 5.)

Wir stehen in der evangelisch-lutherischen Kirche Sachsens mit allen ihren tiefen Mängeln und Gebrechen, ihren ungeheilten Wunden, ihren noch unverbundenen Schaden. Wo sollten wir unsere Blicke zuvörderst hinwenden, als eben nach Innen, auf jene Stätte, wo zuerst der evangelische Glaube durch Gottes Gnade mächtige Wurzeln trieb, von wo aus das Licht des Evangeliums in alle Lande schien? Nicht zur unfruchtbaren Wehmuth oder todten Erinnerung (wie man wohl jetzt gewöhnlich die Feste feiert, welche die Reformation oder ihr Bekenntniss darstellen,) soll diese Betrachtung uns erwecken, sondern zur frischen kräftigen Glaubensthat. Ein geschichtlicher Blick auf Dasjenige, was in Sachsen namentlich für die Katechismus-Uebung in aller Form und Weise geschehen, mit gelegentlichen Hinweisungen auf andere deutsche Länder und Städte, ist mithin der erste Theil unserer Aufgabe. Im zweiten

werden wir die gewonnenen Gesichtspunkte noch mehr concentriren, indem wir die praktischen Handgriffe und Mittel zusammen stellen, deren man sich bedient, um das gesegnete Werk der Katechismus-Uebung einzuführen, oder, wo es durch Fahrlässigkeit der Leute wieder in Stocken gerathen, zu beleben.

1. Es ist ein altes unvergessliches Denkmal des Ruhms der Gottseligkeit, welcher den Sächsischen Churfürsten gebührt, wovon wir anheben wollen. Bekanntlich hatten diese Herrn mit so vielen Kindern Gottes im funfzehnten Jahrhundert eine Reformation der Kirche herbei gewünscht, und manche Schritte gethan, die ihren ernstlichen Willen kund gaben, dass es in Gottes Hause ehrbarlich, züchtig und fromm zugehen solle, wie sie dess auch kein Hehl trugen, dass die vielen Strafgerichte Gottes in jener Zeit „allermeist Ursache hatten von Verbrechungen der Gebote Gottes und anderer Missethat, die in der Welt viel zu gemein und leichtfertig seynd.“ [1] Dass man in einem solchen Fürstenstamme, dessen Ehre die Verbreitung der Ehre Gottes war, gemerkt habe auf Alles, was den Zwecken der Kirche förderlich seyn mochte, ist zu vermuthen, wenn auch nur einzelne Züge es, bis auf die freundliche Stellung zu der ins Leben getretenen Reformation hin, ausser Zweifel setzen sollten. Ein solcher Zug begegnet uns in Folgendem. Der Churfürst Johann Friedrich, als er noch ein Kind von 8 oder 9 Jahren war, bat oft seinen Herrn Vater, den damaligen Herzog, nachmals Churfürsten

1) V. E. Löschers vollständige Reformations-Acta und Documenta, Thl. 1, S. 138: Ausschreiben Herzogs Wilhelm zu Sachsen vom Jahr 1452. Vergl. ein früheres desselben Herzogs vom J. 1446, ebendaselbst, S. 132—137.

Johannes, dieser sollte ihm doch vergönnen, mit andern der Stadt Torgau Kindern in den Katechismum zu laufen, „da und mit welchen (setzt die schon durch ihre Einfalt beglaubigte Erzählung hinzu) er fein wolle beten lernen; denn das gefiel den Herrlein damals wohl, dass ein Knäblein das andere also lieblich und schön fraget.“ [1] Wir stehen also mit den Spuren einer wohlbekannten katechetischen Einrichtung schon vor der Reformation, oder an der Schwelle derselben, denn dieses ist nach der Zeitrechnung 1511 oder 1512 geschehen. Die Reformation, die in Sachsen einen rechten Heerd finden sollte, hatte schon in den Herzen jener alten Churfürsten sich einen Altar erbaut. [2]

---

1) Völlig beglaubigt ist die Erzählung dadurch, dass sie aufgenommen ist in die authentische, aus der Fürstlichen Familie selbst hervorgegangen, Sammlung: „Gebet Churfürst Johann Friedrichs und seines Churfürstlichen Gemahls, und Söhne.“ (Wittenb. 1557), wo dieser Zug in der Vorrede vorkommt. Er ist ferner aufbewahrt vom Superint. Paul Hofmann in der Vorrede zum Torgauischen Katechismo, und wiedererzählt von Casp. Sagittarius in der Vorrede zum ersten Altenburgschen Tomus der Schriften Luthers.

2) Es war Friedrich der Weise, der gegen Jo. Staupitz erklärte: „die Predigten, die aus Spitzfindigkeiten und Menschensatzungen beständen, wären recht kalt und ohnmächtig zu bewegen; die heil. Schrift aber hätte, auch ohne unser Bemühen, einen solchen Nachdruck, dass sie alle Waffen der Widerrede abnehme, dringe und nöthige zu sagen: Es hat niemalen ein Mensch also geredet: dies ist der Finger Gottes; denn sie lehret nicht wie Schriftgelehrte und Pharisäer, sondern gewaltiglich.“ (Luthers Werke, XIV, S. 750 f.) Es war Johann der Beständige, dem der Kanzler, G. Brück, in Luthers Beiseyn, das grösste Lob für einen Christen spendete: „er hätte keinen Menschen gesehen, der also von Herzen könnte vergeben;“ (Luthers Tischreden, Werke, XXII. S. 1899 f.) und bei dessen Bestattung Luther in die beweglichen Worte ausbrach: „Die Glocken klingen viel anders, denn sonst, wenn einem ein Freund stirbet, der ihm lieb ist.“ (Ebend. S. 1898.) Es war Johann Friedrich, derselbe, der als

Dass Martin Luther der wahre Katechismus-Vater in der evangelischen Kirche, ist unnöthig zu sagen; denn Jedermann weiss es: sein Herz voll brünstiger Liebe und starken Glaubens trieb ihn, vor Allen mit den Jungen anzufangen, damit ein Geschlecht in Gottesfurcht und wahrer christlicher Erkenntniss gebildet werde. [1] Seine Erfahrungen, besonders die er als Visitator in den Jahren 1527-1529, [2] über die traurige Unwissenheit und Versunkenheit

---

Kind so gern in den Katechismus lief, dessen Haushaltung und Wesen Luther, wo er sonst auch seine menschlichen Schwachheiten nicht bemäntelt, also fein herausstreicht: „So ist auch da, Gott Lob, ein züchtiges, ehrbarliches Leben und Wandel, ein wahrhaftiger Mund, eine milde Hand, Kirchen, Schulen, Armen zu helfen, ein ernstes, beständiges, treues Herz, Gottes Wort zu ehren, die Bösen zu strafen, die Frommen zu schützen, Fried und gut Regiment zu erhalten; und ist der Ehestand so rein und löblich, dass es ein schön Exempel kann seyn allen Fürsten, Herren und Jedermann; ein christlich still Frauenzimmer, das einem Kloster, wie man zu rühmen pflegt, gleich ist; da hört man täglich Gottes Wort, gehet zur Predigt, betet und lobet Gott.“ (Luther wider Hans Wurst; Werke, XVII, S. 1711 f.)

1) Luthers Auslegung des 18—20. Cap. Johannis; Werke, VIII, S. 1024: „Es stehet mit uns leider also, dass so ich allein den Alten predigen sollte, wollte ich vor dreien Jahren aufgehört haben; aber um der Jungen willen, die daher wachsen, muss ich predigen. Wir Alten bleiben Johannes in eodem, und gehet mit uns nach dem Sprüchwort: Alte Hunde sind nicht bündig zu machen; alte Schälke mag man nicht fromm machen. Unschuldige Herzen nehmen's allein an; mit uns Alten ist's verloren.“

2) Doch schon früher hatte er die Katechismus-Sache als eine wesentlich ins Leben des Volks und in die Ordnung des Gottesdienstes eingreifende erkannt. Schon 1526 schreibt er in seinem Buch von der deutschen Messe: „Wohlan, in Gottes Namen! Ist auf's erste im deutschen Gottesdienst ein grober, schlichter, einfältiger, guter Katechismus vonnöthen... Dieser Unterricht muss nun also geschehen, weil man noch keine sonderliche Gemeinde hat: dass sie auf der Kanzel zu etlichen Zeiten, oder täglich, wenn das die Noth fordert, vorgeprediget werde, und daheim in Häusern, des Abends und Morgens, den Kindern und Gesinde, so man sie will zu Christen machen, vorgesagt oder vorgelesen werde.“ (Luthers Werke, X'

des Volks und gemeinen Mannes gemacht hatte, [1] geboten ihm, frühe Etwas zu thun. Ehe noch das Gesammtbekenntniss der evangelisch-lutherischen Kirche da war, war der Katechismus auf dem Platze; und ob Luther auch nicht der erste war, der öffentlich damit hervortrat (denn Brenz's deutscher Katechismus datirt sich, nach neuern sorgfältigen Un-

---

S. 272 f.) — Von Luthers Gewandtheit im Katechisiren der Einfältigen hat J. Mathesius, wo er von seiner Theilnahme an der Kirhenvisitation 1527 ff., spricht, eine schöne Historie aufbewahrt, die man bei ihm selbst nachlesen mag. Im Allgemeinen sagt er: „D. Luther verhört die armen Bäuerlein im Beten, und befragt sie im Katechismo fein säuberlich und mit Geduld, und unterrichtet sie.“ (J. Mathesius von der Historie D. Mart. Luthers, Lpz. 1621. S. 56. 57.)

1) „Hilf, lieber Gott,“ schreibt er in seiner kräftigen Sprache, „wie manchen Jammer hab' ich gesehen, dass der gemeine Mann doch so gar nichts weiss von der christlichen Lehre, sonderlich auf den Dörfern, und leider viel Pfarrherrn fast ungeschickt und untüchtig sind zu lehren; und sollen doch alle Christen heissen, getauft seyn und das heilige Sacrament geniessen, können weder Vater Unser, noch den Glauben oder Zehn Gebote; leben dahin wie das liebe Vieh und unvernünftige Säue; und nun das Evangelium kommen ist, dennoch fein gelernt haben, aller Freiheit meisterlich zu missbrauchen.“ (Vorrede zum kleinen Katechismus; Werke X, S. 4.) Völlig übereinstimmend hiermit berichtet uns der alte Herr Mathesius in einer höchst bezeichnenden Stelle: „Auf der Kanzel kann ich mich nicht erinnern, dass ich in meiner Jugend, der ich doch bis ins 25. Jahr meines Alters im Papstthum leider bin gefangen gelegen, die Zehn Gebote, Symbolum, Vater Unser oder Taufe gehöret hätte. In Schulen las man in der Fasten von der Beicht' und einerlei Gestalt; der Absolution und des Trostes, so man durch gläubige Niessung des Leibes und Blutes Christi bekäme, habe ich doch mit Wissen mein Lebtag, ehe ich gen Wittenberg kam, weder in Kirchen noch Schulen mit einem Wort gedenken hören; wie ich mich auch keiner gedruckten oder geschriebenen Auslegung der Kinderlehre im Papstthum zu erinnern weiss, der ich doch von Jugend auf alle Legenden und Brigitten-Gebetlein, und sonderlich zu München bei meinem Herrn, der eine sehr grosse deutsche Liberei bei einander hatte, ein ganzes Jahr durchlesen habe.“ (Mathesius von der Historie D. Mart. Luthers, S. 60, a.)

tersuchungen, von 1527-1528;[1] auch ein Lachmann-Gruter'scher von 1528 ist uns bekannt worden, und neuerlich hat Prof. Hupfeld auf ein ähnliches vor-lutherisches katechetisches Product aufmerksam gemacht[2], so war er doch der, welcher durch Gottes Gnade am einfältigsten und gesalbtesten Alles zusammen fasste — eine so herrliche Einfalt, dass man sich damit in die ersten Tage der bekennenden Gemeinde Christi zurück versetzt sieht. Denn das ist eben das Siegel der Lutherischen Reformation, dass so wie sie sich in jeder Art und Weise historisch, also auch durch Symbol und Katechismus, legitimiren kann. Es waren aber vor Allen zwei Punkte, wobei Luthers Blick fest stehen blieb, und die er auch als besonders dringende Momente zur Abfassung eines Katechismus, in der Vorrede zum grössern sowohl als zum kleinern, hervor hebt; einmal, wie schon gesagt, der Nothstand des Volks in Beziehung auf wahrhaft christlich gedeihliche Erkenntniss, und dann die thörichte Vermessenheit vieler Prediger, welchen es zu gering dünkte, mit der glaubenden und bekennenden Kirche zu den Füssen des Katechismus zu sitzen.[3] Jenem

---

1) Vgl. Studien der Würtembergischen Geistlichkeit, XII, 1.: „Ueber die ersten Katechismen des Jo. Brenz und einige andere gleichzeitige der evangelischen Kirche, von Diac. Hartmann." Namentlich den Lachmann'schen Katechismus hält der Verfasser für eins der köstlichsten Zeugnisse der neubelebten Kirche.

2) Studien der Würtembergischen Geistlichkeit, XII, 2.

3) Ein Blick auf unsere Zeit — und wir sehen, wie nach 300 Jahren sich so Vieles wunderbarlich wiederholt als eine Weissagung auf das Letzte, das da kommen soll. Luthers prophetischer Blick hat ihn nicht getrügt. Von dem Nothstande und der Unwissenheit des christlichen Volkes ist unnöthig zu reden: es ist ja eben dieses, das wiederum die höchste Behörde zu der sorgsamen Anfrage ge-

half Luther aufs kräftigste und lieblichste ab, so dass sein Katechismus bald auf allen Zungen lebte, in alle Schulen sich den Weg bahnte, und mit vollem Rechte deshalb auch als Bekenntniss der evangelischen Gemeinde aufgenommen wurde. Diesen setzte er unsern Herrn Jesum Christum, die Art des Wortes Gottes, die Erfahrung aller Gottseligen und seine eigne christliche Erfahrung entgegen. „Was *thun* solche überdrüssige, vermessene Heilige," sagt er, „so nicht wollen oder mögen den Katechismum täglich lesen und lernen, denn dass sie sich selbst viel gelehrter halten, denn Gott Selbst ist mit allen Seinen heiligen Engeln, Propheten, Aposteln und allen Christen. Gott schämet Sich nicht, Solches täglich zu lehren, ja Er lehret daran vom Anfang der Welt bis zum Ende, und alle Propheten und Heiligen haben daran zu lernen gehabt, und sind noch immer Schüler blieben. . . Das sage ich aber für mich. Ich bin auch ein Doctor und Prediger, ja so gelehrt und erfahren, als die Alle seyn mögen, die solche Vermessenheit und Sicherheit haben; noch thue ich wie ein Kind, das man den Katechismum lehrt, und

---

trieben hat, wie dem Uebel kräftiglich zu steuern sey. Was aber den Geschmack an dem Katechismus betrifft, geschweige denn die tiefe geistliche Einsicht in die Structur desselben, — wie treffen wir auch nicht jetzt, wenn wir suchen, gerade wie Luther auf hochfahrende Geister, die es flugs überlesen, und als ein ABC des Unmündigkeits-Standes der Menschheit alsbald von sich werfen! — Wie richtig aber die höchste Behörde in die Tiefe des Verderbens hinein geblickt hat, ist am klarsten daraus wahrzunehmen, dass in engster Verbindung mit der aufgeworfenen Frage über die Katechismus-Examina eine andere nicht minder wichtige zur Begutachtung aufgestellt ist: über die Beschaffenheit der Religionslehrbücher, welche neben Luthers Katechismus, sey's als Handbücher von den Schullehrern oder von den Kindern in den Schulen, gebraucht werden.

lese und spreche auch von Wort zu Wort, des Morgens, und wenn ich Zeit habe, die Zehn Gebote, Glauben, das Vater Unser, Psalmen u. s. w., und muss noch täglich dazu lesen und studiren, und kann dennoch nicht bestehen, wie ich gern wollte, und muss ein Kind und Schüler des Katechismi bleiben, und bleib's auch gern.“ [1]

Bündiger und gesalbter hat wohl überhaupt Niemand die göttliche Grösse im Kleinen des Inhalts des Katechismi herauszustreichen gewusst, als Luther: man hört aus seinen Worten heraus, wie er sich in die Kinderlehre hinein gelebt hatte. „Es ist mancherlei Nutz und Frucht dahinten,“ sagte er, „so man's täglich lieset und übet mit Gedanken und Reden, nämlich dass der Heilige Geist bei solchem Lesen, Reden und Gedanken gegenwärtig ist, und immer neu und mehr Licht und Andacht dazu giebt.“ [2] Der Katechismus ist die rechte Laienbibel, darinnen der ganze Inhalt der christlichen Lehre begriffen ist, so einem jeden Christen zu der Seligkeit zu wissen vonnöthen. Wie das Hohelied Salomonis ein Gesang über alle Gesänge (Canticum Canticorum) genannt wird, also sind die Zehn Gebote doctrina doctrinarum, eine Lehre über alle Lehren, daraus Gottes Wille erkannt wird, was Gott von uns haben will, und was uns mangelt. Zum andern ist das Symbolum historia historiarum, die allerhöchste Historie, darinnen uns die unermesslichen Wunderwerke der göttlichen Majestät von Anfang bis in Ewig-

1) Luther's Vorrede zum grossen Katechismus; Werke, X, S. 31. 28.

2) Luther's Vorrede zum grossen Katechismus; Werke X, S. 29.

keit vorgetragen werden... Zum dritten, so ist das Vater Unser eine Oratio Orationum, ein Gebet über alle Gebete, das allerhöchste Gebet, welches der allerhöchste Meister gelehrt, und darinnen alle geistliche und leibliche Noth begriffen hat, und der kräftigste Trost ist in allen Anfechtungen, Trübsalen und in der letzten Stunde. Zum vierten sind die hochwürdigen Sacramente ceremoniae ceremoniarum, die höchsten Ceremonien, welche Gott *Selber* gestiftet und eingesetzet hat... Darum sollen wir ja den Katechismum lieb und werth halten, und der Jugend mit Fleiss einbilden; denn darinnen ist die rechte, alte, wahre, reine, göttliche Lehre der heiligen christlichen Kirche zusammen gefasst.“ [1]

Luthers Katechismus-Methode war die Apostolische: alles verwandelt in lautere Milch und in tägliches Brod. Er wollte, dass der Prediger bei einerlei Text und Form aller Katechismusstücke bleiben sollte, damit das junge Volk nicht irre gemacht werde, wenn man heut' so und über ein Jahr anders lehrt, als wollte man's bessern, damit alle Mühe und Arbeit verloren wird. [2] Ebenso wollte er's mit der Stufenfolge des Unterrichts gehalten wissen: wenn sie den Text des Katechismus wohl konnten, so sollten sie den Verstand lernen, doch wiederum also, dsss man nicht eine Syllabam in der Erklärung verrückte; vom kleinen sollte man dann zum grossen Katechismus übergehen, und daselbst ein jegliches Stück ausstreichen mit seinen

1) Luther's Tischreden; Werke XXII, S. 610 f. Vgl. S. 608.
2) Luther's Vorrede zum kleinen Katechismus; Werke X, S. 2 f.

mancherlei Werken, Nutz, Frommen, Gefahr und Schaden: dabei solle man das Gebot und Stück am meisten treiben, das beim Volk gerade jetzt am meisten Noth leidet. [1] Aber es sollte der Katechismus nun auch recht ins Herz der Gemeine eindringen, und zu einer unvergänglichen Lebensnahrung werden. Luther wiess dabei hin auf Gottes Befehl, der schon im A. Test. ernstlich gebeut, dass man solle Sein Gebot sitzend, gehend, stehend, liegend aufstehend, immer bedenken, und gleichsam als ein stetiges Maal und Zeichen vor Augen und in Händen haben. [2] So sollen nun auch in der christlichen Gemeinde die Stücke des Katechismus daheim in den Häusern von einem jeglichen Hausvater den Kindern und Gesinde abgefragt werden; zum wenigsten einmal die Woche; dazu sollen die Eltern und Verweser der Jugend sie antworten lassen, was ein jedes Stück bedeute, und wie sie es verstehen; denn sonst wird nimmermehr kein Katechismus angerichtet werden. [3] Mit den Katechismus-Prüfungen sollen ferner Predigten auf den Katechismus geordnet, in Schwang gehen. Denn „der Katechismus," sagt Luther, „ist die allerbeste und vollkommenste Lehre; darum soll man sie für und für predigen, und gar nicht unterlassen, wie denn alle andre gemeine öffentliche Predigten darauf sollen gerichtet und gezogen werden. Ich wollte, dass man ihn täglich predigte, und aus

1) Luther's Vorrede zum kleinen Katechismus; l. c. S. 4.

2) Luther's Vorrede zum grossen Katechismus; Werke X, S. 30.

3) Luther's deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes (1526); Werke X, S. 273. Luther's kurze Vorrede zum grossen Katechismus; l. c., S. 33.

dem Buch einfältig läse.[1] So legte nun auch Luther mit seinen Mitstreitern und Freunden in Christo rüstig Hand ans Werk: schon 1529 waren die Katechismus-Predigten in Sachsen eine stehende Einrichtung, oder wenigstens ein Werk, wozu die Liebe zum Herrn und Seiner Gemeinde alle treue Verkündiger von selbst trieb. Denn also erinnert und zeuget Luther in der Vorrede zum grossen Katechismus: „Es soll nicht an dem genug seyn, dass man's allein den Worten nach fassen und erzählen könnte, sondern man lasse das junge Volk auch zur Predigt gehen, sonderlich auf die Zeit, so zu dem Katechismo geordnet, dass sie es hören, auslegen und verstehen lernen, was ein jeglich Stück in sich habe. Denn darum thun wir den Fleiss, den Katechismum oft vorzupredigen, dass man Solches in die Jungen bleue, nicht hoch, noch scharf, sondern kurz und aufs einfältigste, auf dass es ihnen recht wohl eingehe und im Gedächtniss bleibe.“[2] Namentlich ward von Luthern für gut gehalten, „dass man Sonntag Nachmittag stetig für und für die Zehen Gebote, die Artikel des Glaubens und das Vater Unser predige und auslege;“ wenn aber dies durchgepredigt sey, so solle man von der Ehe und dem Sacrament der Taufe und des Altars auch *mit* Fleiss predigen. Auch sollten zu dieser Predigt um

1) Luther's Tischreden; Werke XXII, S. 608 f. Vgl. ebendas. S. 627.: „Ich will, dass man dem gemeinen Volke den Katechismum predige, der dienet für's Volk. Und ich maasse mich dess an in allen Predigten; denn es ist die fürnehmste und beste Lehre. Und ich lehre auf's allereinfältigste, als ich immer kann, dass der gemeine Mann, Kinder und Gesinde verstehen mögen; denn die Gelehrten wissen's vorhin wohl, denselben predige ich nicht.“

2) Luther's Vorrede zum grossen Katechismus; Werke X, S. 37.

der Kinder und anderer einfältigen Leute willen die Hauptstücke des Katechismus von Wort zu Wort gesprochen werden. [1]

Auch über die Mittel zur Einführung der Katechismusprüfungen und Katechismuspredigten hat Luther sich genügend erklärt. Man kann denken, dass er, dessen unabweislicher Grundsatz es war, dass das Wort Gottes die schwersten Kämpfe ausfechten und der Kirche eine neue Gestalt geben müsse, auch hier allem Zwang abhold gewesen sey, der das Leben nur tödtet und den Glauben zu einem eitlen Mundwerk macht. Wollen die heutigen Prediger es gern oder übel vernehmen, — es ist doch der beste Rath, den Luther giebt, und zugleich die beste Kunst des Predigers in allen solchen Stücken: «Wir sollen Niemand zum Glauben oder zum Sacrament zwingen, aber also predigen, dass sie sich selbst ohne unser Gesetz dringen, und gleichsam uns Pfarrherrn zwingen, das Sacrament zu reichen.» [2] Kurz, es soll eine heilige Lust erweckt werden auch zu den Katechismusübungen; diese Lust und Liebe zur heilsamen Wahrheit soll das Werk regieren und mächtig fördern. Das Wort soll die Ketten und Bande sprengen, womit die Herzen ge-

---

1) Folglich schon im J. 1538 (denn obige Vorschriften sind aus Luther's Unterricht der Visitatoren, von diesem Jahre; Werke X, S. 1961 f.) war auch Form und Zeit der Katechismuspredigten, wie sie später fast durchgängig nach Sächsischem Typus geordnet wurden, bestimmt.

2) Luther's Vorrede zum kleinen Katechismus; Werke X, S. 5. Dabei mag man wohl hören, was Luther, die grosse Weckstimme vor Mitternacht, hinzu fügt: „Kommen sie aber nicht, so lass sie fahren, und sage ihnen, dass sie des Teufels sind, die ihre grosse Noth und Gottes gnädige Hülfe nicht achten, noch fühlen.“ (l. c. S. 7.)

bunden sind; die Zuhörer sollen nicht unwillig, sondern willig, mit dem Worte, herein genöthigt werden. (Luc. 14, 23.)

Haben wir so mit Freuden unsern Altvater Luther über das wichtige Werk vernommen, das jetzt unser Herz bewegt, so werden wir, in den Fussstapfen der Geschichte gehend, leicht wahrnehmen, dass alle Katechismus-Einrichtungen in Sachsen, wie in andern deutschen Ländern, auf den von ihm entwickelten Grundsätzen ruhen, an seine Praxis wesentlich sich anknüpfen. Was er vorgezeichnet hatte, führte man mit treuer Sorgfalt aus, und sann in demselben Geiste nach, wie durch weitere Mittel das Haus Gottes recht gebaut werden möchte aus lebendigen Steinen. Wie er gewünscht und geweissagt hatte, «dass der Katechismus werde bleiben und herrschen müssen, wenn man auch sonst die öffentliche Predigt und alles Andere nach den Umständen richte“ [1], (gebe Gott, dass seine Weissagung auch jetzt in Deutschland in Erfüllung gehe!) so hielt man seinen Katechismus als ein theures Kleinod der Kirche, als einen Spiegel für Jung und Alt, als das rechte Commonitorium aller Gläubigen. Mit Luther wirkten im wahren Geiste christlicher Liebe und zarter Sorge für das Volk seine Freunde und Mitstreiter, unter welchen wir in dieser Beziehung vor Allen nennen Joh. Bugenhagen, der Hamburg und Lübeck ihre Kirchen-Ordnungen gab, und dort wie in Braunschweig, bereits in den Jahren 1528-1531, die Katechismus-Examina und Katechismus-Predigten einführte [2], ferner den Würtembergschen Katechis-

1) Luther's Tischreden; Werke XXII, S. 613.

2) In Braunschweig führte Bugenhagen dieses bereits 1528

mus-Vater Jo. Brenz, Urban Rhegius, der durch verschiedene ausführliche katechetische Schriften sich ein wahres Verdienst erwarb,[1] Caspar Aquila, und so viele Andere. Eine jede folgende Diadoche unserer evangelischen Theologen wetteiferte, diesen katechetischen Ruhm zu erhalten und fortzupflanzen: theils als practische Katecheten, theils als katechetische Schriftsteller thaten sich vor Andern hervor Joach. Mörlin, Mart. Chemnitz, Polyc. Lyser, Joh. Gerhard, Abr. Calov, Nic. Hunnius, Just. Gesenius, Joh. Arndt, Sal. Glass, Jo. Conr. Dannhauer, Phil. Jak. Spener und Aug. Pfeiffer.[2]

(also noch vor Erscheinen des lutherischen Katechismus) ein; Hamburg gab er seine Kirchenordnung 1529, und Lübeck eine nur etwas modificirte 1530, in welchen beiden diese Bestimmungen aufgenommen sind. Nach Lübeck kam er zum zweiten Mal 1531, und predigte selbst den Katechismus vier Mal durch. Mit welchem Ernst und Eifer diese Arbeit von ihm sowohl, als den andern Predigern, in Lübeck getrieben wurde, davon legt er selbst Zeugniss ab — eine Stelle, die zu köstlich ist, als dass sie nicht hier stehen sollte — in der Schrift: Wedder de Kelckdene (Pl. L, 4.): „Ick (dat ick my van Gades gnaden vorröme) hebbe hyr tho Lübecke in dessem jahre veermal sünderlick den Catechismum gelert; myne andern arbeide unde predickyen sind ock wol bekandt, welck ock trüwelick de andern predicanten, schir twintich, dohn mit grotem arbeide, vnde vnterrichten dat junge volkk vnde alle vnwetene, openbar unde hemelick, vordern dat volck tho sick, wen dat ein yewelick wil, besündergen, wenn se thom Sacramente willen ghan, vnde leren etlicke, tröstен etlicke, vnd geuen rad mit Gades worde. Wolden gerne tidlick unde entidlick, also Paulus Timotheum vermanet, unserm ampte genoch don, thor erreddende de errigen, tho straffende de mothwilligen, tho tröstende de bedröueden mit dem troste, dar vns Godt mede getröstet hefft.“ S. C. H. Starke's der Stadt Lübeck Kirchen-Historie (Hamb. 1724), S. 25.

1) Sie finden sich beisammen in dem ersten Theile der sehr selten gewordenen Sammlung seiner „deutschen Bücher vnd Schrifften.“ (Nürnb. 1562. fol.)

2) Man findet die Titel der katechetischen Schriften von den hier angeführten lutherischen Theologen, so weit sie sich durch

Die ersten tiefen Spuren von Luthers gesegneter Wirksamkeit in dieser Beziehung, und zugleich die lebendige Fortsetzung des von ihm begonnenen Werks treffen wir in den Bestimmungen der Churs ächsischen Visitationsartikel vom J. 1557. Es werden hier specielle Vorschriften gegeben über die Pflichten der Superintendenten und der Diaconen mit Beziehung auf die Katechismus-Examina. *Diesen* sollte zunächst obliegen «in der Woche einmal *oder* zwier dem jungen Volk den Katechismus zu predigen, und die Kinder daraus zu examiniren;» absonderlich war der Sonntag Nachmittag der Katechismus-Predigt bestimmt, «wo das junge Volk in der Wochen, von wegen des Ackerbaues oder anderer Arbeit verhindert, nicht leichtlich konnt' in die Kirche kommen.» «Es geschehe aber, zu welcher Zeit es wolle,» wird weiter eingeschärft, «so sollen sie den Katechismum der Jugend fleissig fürtragen, und im Lehren desselben nicht ihre Kunst und Geschicklichkeit beweisen, sondern die Kinderlehre auf's allereinfältigste und immer auf einerlei Form und Weise fürtragen.» Den Pfarrherren geziemt bei solchem christlichen Werke «Gelindigkeit, dass sie das arme Volk nicht übel anfahren und abschrecken von solchem Verhör, sondern fein freundlich ansprechen, dasselbe *locken* und vermahnen zur Besserung mit Erzählung der Frucht, so aus solchem Lernen endlich erfolgen werde.» Namentlich sollen «die Hausväter und Hausmütter von der Kanzel freundlich ermahnt werden, dass sie ihre Kinder und Gesinde zu solchem

---

solche bekannt gemacht haben, am bequemsten zusammen gestellt in Wilisch Syllogo auctorum Catecheticorum (S. dessen Jubila Altenburgensia. VII.)

Examen weisen und halten, auch zu gutem Exempel und Anreizung der Jungen selbst unbeschwerlich und willig zu dem Verhör sich einstellen wollen.» Zwischen Ostern und Pfingsten soll der Pfarrherr ein grosses Examen halten mit Allen, die des Alters sind, dass sie nunmehr zum Sacrament gehen können, und über den Befund höhern Orts Bericht abstatten. Endlich werden auch die Dorfküster verpflichtet, «alle Sonntage Nachmittag und in der Woche auf einen gewissen Tag die Kinder den Katechismum und christlich deutsche Gesänge mit Fleiss und Eifer deutlich zu lehren.» [1] — Kurz, wir sehen hier die Kirche und ihre Vertreter, wie sich's gebührt, ihrer heiligen Pflicht eingedenk, das Gliederhafte der christlichen Gemeine besonders fein herausgestellt, und, soviel die Mittel zur Einführung betrifft, die Stimme des guten Hirten im Evangelio, die suchende, lockende, verheissende, vor allem anempfohlen.

Wir haben unsere Katechismus-Wanderung in Sachsens fruchtbaren Gauen begonnen, und stehen zunächst an Luthers Grabe. Die Kraft, die von seinem gesegneten Zeugnisse ausging, die Mahnung des Wortes Gottes, das er so gewaltig geführt hatte, sind überall lebendig und thätig da. Einem todten oder lauen Scheinwesen, wie es später in die Kirche sich einnistete, als man zwar des Propheten Grab schmückte, aber weder seine That noch sein Wort sich aneignete, konnte man sich nicht hingeben; denn es war alles noch wach und nüchtern, voll Liebe und Glaube, und darum voller Früchte der Gerech-

1) Codex Augusteus, herausg. von Jo. Chr. Lünig, 1r Bd. (Lpz. 1724, fol.), S. 442. 446. 448. 451.

tigkeit; auch erkannte man den Feind in allen Gestalten. Diese Periode dauerte weit über ein Jahrhundert darnach in unserer Kirche, wie tiefe Wunden ihr auch sonst geschlagen wurden. Es war Zeugengeist und Zeugenmuth da, ein bereitwilliges Aufmerken auf jede Gefahr der Kirche, und darum auch die rechte Liebe zu allen Gliedern, zu den Kindern und den Jünglingen, und den Männern in *Christo*, dass jene die Wahrheit erkannten und die Salbung empfingen, welche alle Wahrheit lehret, diese in dem erkannten Glauben ritterlich kämpften und den Bösen überwanden. Um dieses nach Maassgabe des vorliegenden Zweckes recht zu erwägen, unterscheiden wir drei Zeitabschnitte, als eben so viele Hauptmomente fruchtbarer Entwickelung der christlichen Katechismus-Arbeit: die Zeit Churfürst August I. in Sachsen und der Concordienformel (1580), die Zeit des dreissigjährigen Kriegs und Herzogs Ernst des Frommen zu Gotha (1642 ff.), die Zeit Dannhauer's und Spener's oder der letzten kräftigen Erweckung vor der grossen Heimsuchung Gottes über die Lutherische Kirche im achtzehnten Jahrhundert. (1683 ff.) Alles, was sonst in der Kirche als kräftig weckend, mächtig fördernd, sicher leitend sich zu jeder Zeit erwiesen hat, sammelt sich um diese drei Cardinal-Punkte.

«Es liegt ein treuer Seelsorger alle Stunden zu Felde im Heer des Herren Zebaoth, bewachet, errettet und beschützet seine Pfarrkinder wider allerlei List, Verrätherei, wider so starken Streit und Sturm des Teufels, und ist eines Pfarrherrn oder Predigers Amt nicht ein Müssiggang oder Scherzwesen, wie denn Paulus den Timotheum einen Streiter

und Kriegsmann Christi nennet.» [1] So, in Kampfesmuth und alter Treue, hebt die zu der Agende und Kirchenordnung von 1580 aus der frühern von 1539 wieder abgedruckte Vorrede an; und in der That ist auch (wenn wir beide vergleichen) nichts verloren von allen den Stücken, die zu einem rechtschaffenen Streiter Christi gehören, sondern vielmehr das Ganze nur genauer und fester zu einem Körper zusammengefügt. Die Bestimmungen für die lateinischen (Fürsten-) und deutschen Schulen sind von demselben Geiste durchweht und von denselben Grundsätzen getragen; wie es denn von jenen bevorab heisst (ein Spiegel für uns, wohin wir zurückkehren müssen): «In den christlichen Schulen sollen fürnehmlich drei Dinge getrieben werden. Das erste ist die Gottesfurcht und wahrhaftiger Glaube und Religion; das andere die äusserliche Zucht; das dritte, dass die Schüler gelehrte und verständige Leute werden.» [2] In der «Ordnung, wie es in den deutschen Schulen zu halten» wird den Schulmeistern eingeschärft, «dass der Katechismus Luthers, wie solcher seinen Tomis einverleibet, und zwar stets in gleicher Form, den Kindern eingebildet werde;» auch finden wir hier die alte, für das deutliche Sprechen wie für die Begriffsentwickelung gleich förderliche, Sitte erwähnt, dass die Kinder paarweise gegen einander aufgestellt werden, und die Fragen und Antworten des Katechismi selbstthätig wiederholen. [3]

---

1) Codex Augusteus, 1r Band, S. 484 f.

2) Codex Augusteus, 1r Bd., S. 579.

3) Codex Augusteus, 1r Bd., S. 595. Es ist die einzige schwache Spur, die in manchen Gemeinden noch übrig ist von den gesegneten Katechismus-Anstalten der Vorzeit.

Unter den Fragen, welche die Superintendenten als Kirchenvisitatoren den Pfarrern, Diaconen und allen Kirchendienern vorlegen sollen, kommt auch diese vor: «ob allein D. Luther's Katechismus und sonst kein anderer gehalten und geprediget werde;» die übrigen hierauf bezüglichen betreffen das Vorsprechen des Katechismi vor dem Evangelio, die Arbeit der Küster bei den Katechismusprüfungen, die Fastenexamina u. s. w.[1] In einer ausführlichen Summa sind alle früheren Bestimmungen wiederholt in den Generalartikeln von 1580, die den Abschnitt, «vom Katechismo» mit folgenden merkwürdigen Worten einleiten: «Dieweil keine nothwendigere Predigt als des heiligen Katechismi, in welchem die Summa und Inhalt der ganzen heiligen Schrift A. und N. Testaments begriffen, darein auch alle andre Predigten, denen einfältigen Leuten zu besserm Bericht und zur Stärkung ihres Glaubens, in den unterschiedlichen Stücken desselben, gezogen werden können: sollen die Pfarrer und Kirchendiener ihre ermeldte Predigt des Katechismi vor allen Andern mit besonderem Fleiss angelegen und befohlen seyn lassen, damit die Gemeine, besonders aber das junge Volk, denselben desto besser verstehen lerne, und was jederzeit geprediget wird, verstehen mögen.» Von den einzelnen Vorschriften hier und im folgenden Capitel (von dem jährlichen Fastenexamine) werden mehrere unten unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen, weil sie so recht eigentlich auf die praktische Einführung und Befestigung des Ganzen ausgehen: alle aber beabzwecken sie, Lust und Liebe zur heilsamen Wahrheit einzuflössen; an allen sieht man klar, wie die

1) Codex Augusteus, 1r. Bd. S. 622.

von Segen triefenden Fusstapfen Luther's gleichsam ihnen eingedrückt sind; es ist wie ein bleibender Wohlgeruch im Hause Gottes, der hier ausgeschüttet wird; alle Hände und Kräfte werden in Bewegung gesetzt, alle Glieder des Leibes Christi arbeiten auf die Verwirklichung der einen grossen Aufgabe: der Zurichtung der Heiligen zum Werke des Amtes.[1]

Die zweite Periode katechetischer Anstalten bezeichnet ein Name, welcher stets in Deutschlands Herzen eingegraben seyn soll, Herzogs Ernst des Frommen von Sachsen-Gotha, der, wenn irgend ein deutscher Fürst, den Umfang seiner Christen- und Regenten-Pflichten im Lichte des göttlichen Worts erkannt hatte. Was ihn vorzüglich charakterisirte, und ihn uns ewig theuer machen soll, ist dieses, dass er für's christliche Volk lebte, und seine Noth stets auf dem Herzen trug. In solcher Stimmung hatte er, nachdem er die Kriegsdienste 1635 verlassen, den berühmten Schulmann Sigismund Evenius nach Gotha berufen, um mit dessen Hülfe neues Leben in die Schulanstalten zu bringen. Spätere Wahrnehmungen machten ihm indess das Unzulängliche dieses Verfahrens klar, und wie durchaus nöthig es sey, dass die mütterliche Sorge der Kirche,

1) Die einzelnen Bestimmungen: Codex Augusteus, 1r Bd., S. 664—669. Freundliche Nachklänge dazu und weitere Ausführungen einzelner Punkte in der „Instruction Herzogs Friedrich Wilhelm zu Sachsen, als Administrator, betreffend die Localvisitationen der Kirchen und Schulen," vom J. 1696 (Codex August I., S. 767 ff.), in dem „Synodaldecret des Churfürsten Johann Georg), dieselben Visitationen betr., vom J. 1624 (Codex August. I, S. 785 ff.), in der „General- und Special-Instruction für die Visitatoren nebst dem Synodaldecret Churfürst Johann Georg II.," vom J. 1673. (Codex August. I, 817 ff.)

wo es das Wohl ihrer Kleinen und Unmündigen gilt, in Anspruch genommen werde. Die geistliche Verwüstung war im Gothaischen, wie anderwärts, gross zur Zeit des 30jährigen Krieges. Im J. 1642 liess der Fürst die Superintendenten des Landes nach Gotha berufen, damit sie unter Zuziehung des dortigen Ministerii und Verordneter vom Consistorio in der Furcht des Herrn, durch ordentliche Umfrage und reifliche Erwägung aller Umstände, berathschlagen möchten: «ob und welcher Gestalt wöchentlich und zu gewissen Stunden eine christliche Information der Alten und Erwachsenen, die ihres Katechismi nicht genugsam berichtet seyn, dermaassen anzustellen, dass dadurch weder der sonst gewöhnliche ordentliche Gottesdienst gehindert, noch auch die Leute allzusehr von ihrer Hausarbeit und Nahrung abgehalten, sowohl denen Pfarrern und Seelsorgern ihre Arbeit nicht zu schwer gemacht werde; auch was sonst für Mittel zu ergreifen, dadurch die Erreichung des vorhabenden Zwecks desto eher erlangt werden möge, und endlich durch welche Mittel über diesem heilsamen Werke christlich zu halten sey.» [1] Die Frucht dieser Berathungen war zuerst das Ausschreiben vom 31. October 1642, in welchem die Grundzüge zum fruchtbaren Katechismus-Unterricht der Erwachsenen, mit Voraussetzung der in den Schulen bestehenden Katechismus-Uebung und der überall eingeführten Katechismus-Predigten, gezogen sind; [2] dann die Instruction vom J. 1661 zur näheren Auseinandersetzung der Pflichten des hiebei Betheiligten, der geist-

1) Fürstlich-Sächs. Ernestinische Verordnungen, das Kirchen- und Schulwesen betreffend (Gotha 1720. 4.), S. 173 f.

2) Fürstl. Sächs. Ernestinische Verordnungen, S. 171-183.

lichen Untergerichte nämlich, der Superintendenten und ihrer Adjuncten, der Pfarrer und Aeltesten;[1] und endlich ein, bis 1720 nicht veröffentlichter, ausführlicher Aufsatz, von demselben oder einem der nächstfolgenden Jahre, welcher die Detaillirung einer Menge einzelner Punkte und die Modificirung anderer enthält.[2] Man sieht schon aus diesem allgemeinen Bericht, mit wie grosser Umsicht das ganze Werk in Gotha betrieben wurde, wie die unausgesetzte Aufmerksamkeit und Liebe des Fürsten es begleitete, der es auch nicht genug seyn liess, die Anordnungen gegeben zu haben, sondern selbst öfters in die Dörfer unvermuthet kam, um Zeuge zu seyn, wie die Prediger sie befolgten.[3] Aber der göttliche Segen blieb auch nicht aus: mit Preis und Dank gegen den Geber alles Guten konnte man in Wahrheit bekennen, «dass dieses Informations-Werk, wodurch aus dem, aller Orten zum Grund gelegten, kleinen Katechismo Lutheri das christliche Volk zu heiligem Glauben und gottseligem unheuchlerischem Wandel gründlich unterwiesen, von dem lieben Gott mildreich gesegnet sey,» [4] und «dass viel hundert sterbende Christen sich darob auf ihrem Todtenbette herzinniglich gefreuet.» [5] Schmäher nannten den grossen Fürsten «den Gebets- und Katechismus-Fürsten,» [6] und thaten ihm als Christen wider ihren Willen die

1) Fürstl. Sächs. Ernestinische Verordnungen, S. 184-200.

2) Fürstl. Sächs. Ernestinische Verordnungen, S. 438-462.

3) Wilisch, Principes Saxoniae de Catechismo bene meriti (Jubila Altenburg. V.), pag. 62.

4) Fürstl. Ausschreiben, betreffend das Bibellesen in den Kirchen, vom J. 1669: Fürstl. Sächs. Ernestinische Verordnungen, S. 329.

5) Fürstl. Sächs. Ernestinische Verordnungen, S. 439.

6) Wilisch, Principes Saxoniae, de Catech. bene meriti, l. c., pag. 63.

grösste Ehre damit an: Gott segnete ihn, segnete seine Nachkommenschaft, unter welcher sieben Söhne alle in des Vaters glorreiche Fusstapfen traten, segnete sein Andenken: sein Name ist im Himmel angeschrieben.[1])

Noch war eine Erndte von Luthers Aussaat vorbehalten: es sind die schweren und wiederum geistlich so fruchtbaren Zeiten Dannhauer's und Spener's. Lasset uns nicht vergessen, wenn wir diese zwei Heerführer des geistlichen Israels zusammen stellen als bezeichnende Namen, weder dass sie unauflöslich zusammen gehören (denn der Jünger war nicht über den Meister, und was auch jener zu seinem unsterblichen Ruhme auf dem Felde der Katechismus-Uebung anregte, war von Dannhauer kräftig vorbereitet, der edle, gute Grund dazu mit weiser Hand gelegt,[2]) noch dass die von Beiden ausgehende Erweckung, welche hier vom Südwest Deutschlands nach dem Nordost sich zog, vielfach Kinder Gottes aller Orten von allem Alter, Geschlecht und Stande ergriffen hatte. Wenn Gott ein Werk auf Erden ausrichtet, dann ist Sein Heiliger Geist thätig hier und dort, um die menschlichen Werkzeuge, die Er Sich besonders erwählt, auf ihrem schweren Gange zu stärken, und die Frucht heimlich zu be-

---

1) Das Herz muss einem bluten, wenn man siehet, wie aus dem Gotha, von welchem noch im Anfange des 18. Jahrhunderts ein dankerfüllter Schriftsteller schreiben konnte: „Gotha, in qua sedem sibi pietas fixit perpetuam“ (Wilisch, l. c.), fast alle Spuren des Segens der christlichen Erkenntniss weggewischt sind, und statt dessen die tabula rasa des vulgärsten Rationalismus dem armen Volke zur Seelennahrung dargeboten wird.

2) Vgl. J. C. Dannhauer's Katechismus-Milch, oder Erklärung des christlichen Katechismi. 8 Theile. Strassburg, 1657. 4.

wahren, die sie vielleicht selbst nicht mit Augen sehen. So war es auch hier. Verschiedene, ja sogar scheinbar sich abstossende Kräfte (denn Spener's kirchliche Gegner, die oft Recht gegen ihn hatten und behielten, waren zum Theil — wie Löscher, J. Fr. Mayer, J. Fecht, Sam. Schelwig u. a. — wie er, von zarter, treuer Liebe zu der Gemeine Gottes erfüllt, und wiederum musste die tiefe Concentrirung Spener's in den einen Mittelpunkt der Kirche jenen in manchen Stücken verhelfen, in sich zu gehen und ihr Wesen zu suchen) mussten hier zusammen treten, und wurden alle benutzt von Dem, der die Wasser des Himmels und die Herzen der Menschen, wie mit einer Spanne Seiner Hand, zusammen fasst. Diese Begegnisse verschiedner Kräfte in Gottes Hand treten uns wohl nirgends augenscheinlicher entgegen, als in den Bemühungen um die Erneuerung der Katechismus-Uebungen gegen das Ende des siebzehnten und im Anfange des achtzehnten Jahrhunderts. Während Spener in Frankfurt am Main am Abende, den er über die Kirche sich niedersenken sah, stille bei der Lampe des göttlichen Worts sass, und die Seufzer seines frommen Herzens in „piis desideriis“ aushauchte, während er, bange um die Bewahrung des Leuchters, nach seiner concentrirenden Weise alle Lebenskräfte in die engsten Räume, in den „collegiis pietatis,“ sammelte, einer Pflanzschule für geistliches, und weiterhin, nach seiner Ansicht, für kirchliches Leben, während er mit sichtbarer Frucht in jener alten Reichsstadt, doch auch in dieser Beziehung mehr nach innen bildend, die Katechismus-Examina zumal mit der Jugend anstellte, hatte die Sache der letz-

tern in Sachsen wieder einen mächtigen Anklang gefunden: man bereitete Maassregeln vor, deren Ausführung für die ganze Landeskirche erspriesslich seyn musste. Zuerst, nach erfordertem Bedenken des Kirchenraths, wie den Mängeln in dieser Beziehung abgeholfen werden könne, trug der Churfürst Johann Georg III. dem Dresdner Ministerio 1683 auf, „den kleinen Katechismus Luthers durch Frage und Antwort deutlich zu erläutern, mit Sprüchen der heiligen Schrift zu bekräftigen, Alles in einen gewissen Aufsatz zu bringen, und solchen nebst einem ausführlichen Gutachten wegen Verbesserung der Katechismus-Lehre bald einzuschicken.“ Der Dresdner Katechismus „von dem Ministerio zum heil. Kreuz,“ der zugleich in der Vorrede auf die zweckmässige Einrichtung der Katechismus-Examina Beziehung nimmt, ward ausgearbeitet, und, nach beifälligem Gutachten der theologischen Facultäten zu Wittenberg und Leipzig, so wie nach Annahme Seitens der Landstände, 1688 gedruckt. Diesem folgte von öffentlichen Veranstaltungen zunächst die Verordnung des Oberconsistorii vom 9. Dec. 1705, wodurch alle Superintendenten angewiesen wurden, an ihre untergebenen Geistlichen zu verfügen, «dass sie sich des Unterrichts der verehelichten und alten Leute in ihrem Christenthume ernstlich annehmen, und sie privatim zu unterweisen sich angelegen lassen seyn möchten,» dann aber 1710, 17—29. Octbr. «eine erneuerte Verordnung an alle Superintendenten des Inhalts,» dass sie bei der, nach Inhalt der Kirchenordnung, jährlich wahrzunehmenden Local-Visitation die erwachsenen Leute vornehmen und prüfen sollten, nicht nur ob sie ihren Katechismum und gute bibli-

sche Sprüche äusserlich gelernt, sondern auch ob sie den heilsamen Verstand derselben gefasset, und die Sache zu Herzen genommen, ob sie in der Erkenntniss Gottes, ihres Heilandes, der Gnadenordnung und ihrer selbst, absonderlich in der Lehre von der Busse, vom Glauben, von der Wiedergeburt und Erneuerung, auch andern zum wohlgegründeten und thätigen Christenthum gehörigen sattsam unterrichtet seyen.“ [1] Was weiter diese Verordnung enthält, betreffend Prüfung der Schulmeister und Katecheten, ob diese nämlich geschickt und fähig seyn zum fruchtbaren Christenthums-Unterrichte, so wie von der Einschärfung an alle Pfarrer, sich der Schulaufsicht mit möglichstem Fleiss zu unterziehen, gehet uns hier nicht so unmittelbar an; wohl aber muss hervorgehoben werden, dass dieser Geist des christlichen Ernstes und der unverfälschten Liebe alle genommenen Maassregeln durchdringt. Kaum lässt sich auch, bei Erwägung des Charakters des Ganzen und namentlich der Punkte, auf welche bei Prüfung des Unterrichts der Erwachsenen besonderes Gewicht gelegt wird, der segensreiche Einfluss von Spener's Thätigkeit verkennen, der indess schon vor einigen Jahren (1705) zu seiner Ruhe eingegangen war. Er kam bekanntlich 1686 nach Dresden, nachdem er die Vocation dorthin endlich mit grosser Bewegung seines Herzens angenommen hatte, und fand, wie oben erwiesen ist, den Boden schon aufgefurcht zu einer fröhlichen Aussaat. Dass er nun die Katechismus-Arbeit nicht mit seinen Mitdienern am Worte in Ge-

1) Unschuldige Nachrichten vom J. 1711, S. 84 ff.

meinschaft anfing, sondern vielmehr durch die herbe Behauptung, der Artikel von der Rechtfertigung sey bis dahin nicht recht geprediget worden, das freundliche Zusammenwirken unmöglich machte, war vielleicht ein Missgriff, [1] den aber der Herr überdeckte, und die Samenkörner des wahren Christenthums, die er ausstreute, dennoch überall befruchtete. Spener hielt zuerst in seinem Hause ein Katechismus-Examen, nachher, als der Raum hier zu enge worden war, von 1687 bis zu seinem Weggange von Dresden (1691) in der verstorbenen Churfürstin Wittwe Hauscapelle auf der Schlossgasse. [2] Seine Grundsätze, betreffend die Katechismus-Uebung, sind die altlutherischen neben manchen eindringenden Winken, die ihm eine vieljährige Erfahrung und der damalige Zustand der Kirche an die Hand gaben. Er stellt vor Allem den beherzigenswerthen Satz auf: die meiste Arbeit komme nicht auf die examinandos, sondern auf den examinantem an, will daher, dass man auch ungeschickte Antworten geschickt erkläre,

---

1) Spener, indem er sich selbst hierüber erklärt, deutet auf unüberwindliche Hindernisse hin, die sich ihm sonst entgegen gestellt haben würden. Er schreibt an einen Freund: „Dass ich ohne Communikation mein katechetisches Exercitium angefangen habe, ist nicht ohne ... Bitte aber zu bedenken, dass zuweilen ein Durchriss, so Andern gewaltsam vorkommt, geschehen muss, wo man, auf die ordentliche Weise verfahrend, gewiss versichert ist, dass die in den Weg sich legenden Hindernisse unüberwindlich werden würden. So ist zuweilen besser, in einer guten Sache gute Freunde nicht zu fragen, da man aus genugsamen Ursachen versichert ist, dass deren Consens aus dergleichen praeconceptis, so man ihnen nicht anders als durch die Erfahrung benehmen kann, nicht zu erhalten.“ Er führt dann weiter den augenscheinlich reichen Segen Gottes eben bei diesen katechetischen Haus-Uebungen an. (Theologische Bedenken, III, S. 742.)

2) Gleichen's Annales ecclesiastici, Thl. II, S. 449 ff.

dass man nicht dringe auf die Antwort von einem Bestimmten, dass von der Jugend nicht mehr zum Auswendiglernen zu verlangen sey, als der kleine Katechismus Lutheri, dass man jede Frage in sehr viele Fragen zerlege, und oft mit den Fragen variire, dass der Examinator die Antwort laut wiederhole, und wo nöthig bessere, doch also, dass Niemand beschämt werde. Er hält viel darauf, dass von den zu Prüfenden Jeder wenigstens ein Neues Testament mitnehme, damit sofort Alles mit Gottes Wort gegründet werden könne: von den Sprüchen aber wollte er nur die gewissen, d. h. die klar und fest beweisenden, aufgegeben wissen. Er rieth dazu, um die Sache in schwunghaften Gang zu bringen (was auch uns oben anrathenswerth geschienen hat), dass der Prediger von seinen Confirmanden und deren Eltern noch vor der Confirmation einen ausdrücklichen Verspruch nehme, dass sie noch länger unausgesetzt die öffentlichen Examina besuchen wollen. Endlich (wie wir auch schon im mitgetheilten Gutachten hörten) wollte er, dem vor Vielen ein erleuchteter Blick über die Noth der Lutherischen Kirche hinsichtlich ihrer Verfassung gegeben war, dass man jeden Falls nur christlich-glimpfliche Mittel zur Einführung gebrauchen solle. „Wir thun unserm Amte genug," sagt er, „wenn wir alle uns anbefohlene Waffen gegen der Leute Unwissenheit und Bosheit gebrauchen. An obrigkeitlichen Zwang und menschlichen Arm komme ich sehr ungern, es betreffe denn, öffentliche Aergernisse zu coerciren, finde auch, wo man sich dessen ausser äusserstem Nothfall gebraucht, nicht eben so grosse Frucht, sonderlich in gegenwärtigem unserer Kirchen Zustand.

Auch wird hierin nichts geändert werden, es werde denn der übrigen Kirche von den obern Ständen ihre zu sich gezogenen Rechte wiederum erstattet, dazu aber eine viel mehr als menschliche Kraft gehört, und wir vielmehr diese Mängel beseufzen müssen, als viel zu ändern vermögen.» [1]

II. Wir haben so eben Einen der, am meisten mit praktischem Talent und Blick begabten, Katechismuslehrer unserer Kirche gehört, und wie vor seinem Auge so manches Hinderniss noch da stand, das in «die grosse Materie des Gebets» hinein gehört, so ist es nicht minder, sondern wohl noch mehr in dieser Zeit. Mag der Unmuth Spenern die gewaltigen Worte ausgepresst haben: «Das Christenthum anlangend in Sachsen, so siehet es düster genug aus. Das macht, wir leben in der Zeit der göttlichen Gerichte, und, möchten wir auch wohl sagen, dies sey der geistlichen Feinde Stunde und die Macht der Finsterniss. Daher müssen wir uns mit dem wenigen Maass des Segens vergnügen, welcher der jetzigen Zeit gemäss ist, und auf die Zeit der Besserung mit Geduld und Verlangen warten» [2] — mögen diese Worte mehr einen prophetischen Vorblick enthalten von dem, was da kommen sollte, so sind sie doch gewiss für uns mehr als beherzigenswerth, wenn wir anders die Zeichen unserer Zeit nicht verkennen, und nicht mit träumerischen Hoffnungen, die Männern in Christo ungeziemend sind, uns wiegen. Es hilft nichts, wir müssen dem Feind in's Auge schauen, und ihn auf dem Platze wägen, wo er seine Macht

1) Spener's theologische Bedenken, Thl. I, 2te Abthl., S. 49 bis 53. Thl. IV, S. 260 ff.

2) Spener's theologische Bedenken, IV, S. 579.

hat. Desto mehr aber gebührt uns, alle Kräfte anzustrengen, alle Waffen der Gerechtigkeit zur Rechten und zur Linken zu entfalten, nicht nach Menschen zu fragen, sondern allein auf Gottes Befehl zu sehen, und ob wir auch unterliegen sollten. Bei solcher christlichen Kraftentwickelung aber, wozu die Zeit jetzt reif geworden ist, treten uns nun, mit Rücksicht auf die vorliegende Aufgabe, die Alten mit ihrem Schatz von Erfahrung und Weisheit entgegen: sie bieten sich uns zu Führern an mit dem Lichte, das sie aus Gottes Wort und der Erbauung des christlichen Lebens gewonnen haben. Mannigfach sind die Mittel, Anstalten und praktischen Handgriffe, durch welche man in unserer Kirche die Katechismus-Uebungen in's Leben einführte, fortpflanzte und unter Gottes gnädiger Hand bewahrte: nirgends legte sich das Herz der evangelischen Kirche so zu Tage, als hier und in ihren gesalbten geistlichen Liedern: ach, dass wir die köstliche Beilage in beider Beziehung uns recht lebendig aneigneten! Gern bescheiden wir uns, dass wir nicht im Stande seyn werden, alles hieher Gehörige in einem kurzen Vortrage zu umfassen, am wenigsten so Manches, was durch zeitliche und örtliche Verhältnisse bedingt war, und doch einen Keim des Segens in sich trug: selbst was von allgemeinern Maasregeln zurücke steht, schliesst einen solchen Reichthum von Mitteln in sich, dass wir leicht anstehen möchten, es in geordneter Rede zu entwickeln. Denn die christliche Liebe macht erfinderisch und sinnreich: sie sucht Alles in ihren Kreis zu ziehen, und verschmähet kein geheiligtes Mittel; sie eignet sich das scheinbar Geringfügige an,

und legt es in Gottes Hand, damit es ein Grosses werde; sie verachtet so wenig das Kleine als die Kleinen; sie wird endlich Allen Alles, damit sie nur Etliche für Christum gewinne. — Um eine leichtere Uebersicht zu vermitteln, versuchen wir, die betreffenden Katechismus-Anstalten unter vier Hauptgesichtspunkte zu bringen. In die erste Reihe kommen mit Recht diejenigen, die in der engsten organischen Verbindung mit dem Katechismus-*Unterrichte* selbst stehen; in die zweite solche, wodurch man den Segen der Katechismus-Uebung und Prüfung für das ganze christliche Leben zu sichern strebte; in die dritte die Maasregeln christlich gewissenhafter Klugheit, wodurch man vorzüglich zum Zweck hatte, die entgegen tretenden Hindernisse zu überwinden; in die vierte Anstalten gemischter Art und verschiedenen Werths, die immer noch historische Beachtung verdienen. Gelegentlich werden wir zugleich hinzeigen auf Dasjenige, was einer unmittelbaren Erneuerung fähig ist, und folglich mit Gottes Hülfe in's Werk gesetzt werden muss, Manches jedoch der umsichtigen Erwägung christlich gewissenhafter Prediger überlassend, und Anderes, nach unserem historischen Vorhaben, zur Charakteristik der frommen gottseligen Vorzeit *mit* aufnehmend. Ist's aber andem, wie das Sächsische Volk für gewiss hält, «dass Vertrauen Vertrauen erweckt,» so muss auch — wir hoffen's zu Gott — die hierin sich offenbarende christliche Liebe Liebe zum heilsamen Werke erwecken.

I. Mit den Katechismus-Prüfungen standen von jeher in den Lebens-Epochen unserer Kirche die Katechismus-Predigten in genauester, unzer-

trennlicher Verbindung; beide sind historisch mit einander verwachsen, so dass diese die erweiterte Unterlage darstellten, den Hebel zur Ausbreitung und Sicherstellung des durch jene gewonnenen Resultats darboten. Es war eine der eigenthümlichsten praktischen Ideen der Reformationszeit, dass der Katechismus durchgepredigt wie durchgebetet werde, und wie wir von Luther oben hörten, wollte er in den Katechismus-Predigten gleichsam die Fruchtkammer für das übrige Predigtwerk anerkannt wissen, so dass Alles, was sonst nach Gottes Wort gezeugt wurde, hierin zu seinem Mittelpunkt gelangte. Deshalb ging beides, Prüfung und Predigt des Katechismus, nicht nur Hand in Hand, sondern griff oft unmittelbar in einander hinüber, wie z. B. in Braunschweig durch Mörlin's und Chemnitzen's Veranstaltung die Katechismus-Examina, welche von diesen grossen Lehrern mit Lust und Liebe gehalten wurden, sich sogleich an die Katechismus-Predigten anschlossen.[1] Nach dem ältesten, Sächsischen, Typus, der bald allgemein herrschend wurde, ward der Katechismus alle Sonn- und Feiertage Nachmittags gepredigt, die Epistel aber mit einer kurzen Summe gelesen und auf einem andern Tage in der Woche ausgelegt;[2] nach einer spätern Form, die in Lübeck seit 1647 durch den Superintendenten Meno Hanneken eingeführt ward, nahm die Katechismus-Auslegung die Stelle der Sonntags-Frühpredigt ein, und schloss sich wiederum mit

1) Rhetmayer's Braunschweigische Kirchen-Historie, IV, S. 14 f.

2) So die Bestimmung in den General-Artikeln von 1580 (Codex Augusteus, I, S. 665.); ebenso im Gothaischen (Fürstl. Sächs. Ernestin. Verordn. S. 176.), und an vielen andern Orten.

dem Katechismus-Examen auf's engste zusammen.[1] Als besonders erspriesslich verdient auch die Bestimmung hervorgehoben zu werden, wornach der Katechismus alle Vierteljahre in acht Predigten musste abgehandelt werden; man nannte dies in Braunschweig, wo die Einrichtung sich in zwei Jahrhunderten bewährte, Quartalpredigten.[2] — Allewege aber bildete sich so in der Hand christlicher Lehrer ein wahrer guter Schatz, der sich immer *mehrte*, ein Schatz von treu-fleissiger Erinnerung aus dem Worte Gottes, von kerngesunder Glaubensentwickelung in der entsprechendsten Form. Ueberhaupt mögen wir eine dreifache Form für die Katechismus-Predigt in unserer Kirche unterscheiden. Die eine ging ganz in die Kinderlehre ein, und entwickelte in herzlicher Einfalt, wahrhaft volksmässig, die Geheimnisse des Reichs Gottes, ein Vortrag, wobei die lieben Kinder als mitthätig, mit betend gedacht wurden, und also im Hintergrunde der Predigt die dialogische Form liegt: der vollkommenste Typus derselben sind die trefflichen Kinderpredigten, welche zuerst in der Markgräflich Anspachischen und Nürnbergischen Kirchenordnung erschienen, nachher in die Brandenburgische und Mecklenburgische übergingen.[3] Die Sprechstücke aus *dem* kleinen Katechismus sind hinein verwoben, als der

---

1) Langemack's Historia Catechetica, III, S. 375.

2) Rhetmayer's Braunschweigische Kirchen-Historie, III, S. 194.

3) Hr. Licentiat O. Gerlach hat sie aus der Brandenburgischen Kirchenordnung (in Mylii Corp. constitution. Marchicarum, Vol. I, p. 2.), unter dem Titel: „Katechismus- oder Kinderpredigten, zuerst im J. 1540 auf Befehl Churf. Joachim II. in Berlin gedruckt" auf's neue (Berl. 1839.) herausgegeben.

kernfeste Text, den alle Zungen nachsprechen sollen. — Als die zweite Form der Katechismus-Predigt mag die von Jo. Arnd[1] betrachtet werden, die in freier christlicher Entwickelung den tiefen Lehrgehalt zu Tage fördert, und vorzüglich auf die Darlegung des erbaulichen Elements hinarbeitet; als die dritte diejenige, welche nicht nur polemische Bestimmungen mit in den Vortrag aufnahm, sondern diese als die ausdrückliche Tendenz bezeichnete — wie die Katechismus-Predigten von Polyk. Lyser[2] — eine Art und Weise, worin manche ältere Theologen das Wehrhafte, nicht blos das Nahrhafte unsers Glaubens zum Gemein-Eigenthum zu machen versuchten, ohne dass wir diese Form an sich für nachahmungswerth finden, oder besonders zur Nachahmung in unserer Zeit empfehlen könnten. Vielmehr wollten wir, so Gott Gnade dazu giebt, mit einer Form anfangen, wie sie sich in den so eben erwähnten «Kinderpredigten» heraus stellt, wo die biblische Wahrheit auf's allereinfältigste dargelegt, und in's Leben gleichsam hineingelegt wird; denn wir haben ein junges Volk vor uns, das erst geistlicher Weise geschaffen werden soll, wo also auch die Form nicht anschmiegend und anpassend genug gedacht werden kann. Nachher können wir wohl weiter fortschreiten mit der Gemeine, wenn sie erst da ist,[3] wenn

1) Jo. Arnd's 60 Katechismuspredigten kamen heraus 1630. 4., und sind wieder gedruckt bei seinem Psalter (Frkf. 1665. fol.).

2) Er hielt z. B. Katechismuspredigten wider die Calvinisten (1590), die zu Leipzig 1595 herausgekommen sind.

3) Denn gewiss stehen wir jetzt in einer Zeit, wie Luther sie vorfand bei seiner Ordnung der deutschen Messe (1526), „dass man noch keine sonderliche Gemeine, keine Leute und Personen dazu hat" (Luther's Werke, X, S. 272 f.); ja in manchen Stücken möchten wir selbst die damals sich vorfindenden Elemente jetzt vermissen.

das Wort erst die Schaaren versammelt hat auf den Kampfplatz, und solche Leute aus ihnen macht, in deren Herzen Gottes Gesetz geschrieben ist: immer aber werden wir mit Recht neben der τελειότης das, was die heil. Schrift nennt ὁ τῆς ἀρχῆς τοῦ χριστοῦ λόγος (Hebr. 6, 1.), ausbreiten müssen, damit das Vollkommene wiederum seine Grundlage finde und stets erhalte in den Herzen.

In eben so organischer Verbindung mit den Katechismus-Prüfungen stehen die Katechismus-Erklärungen in unserer Kirche, welche bald von Einzelnen, bald von ganzen Körperschaften einer Stadtgeistlichkeit (Ministerien) verfertigt, bald in einer katechetischen Form durch Frage und Antwort, bald in akroamatischer, bald mit, bald ohne ausführliche Porismen, fast immer aber mit einer Ausbreitung der geeignetsten Schriftstellen, welche die Klarheit und Kraft des Katechismus auseinander zu legen zum Ziel sich setzten. Dass solche Erklärungen überall den kleinen Katechismus Luther's zum Textgrunde legten, und den dort bekannten Glauben innigst festhielten (nicht etwa, wie in modernen Auswüchsen, die diesen Namen für einen Raub halten, wie z. B. dem Dinter'schen sogenannten «Auszuge aus dem Dresdner Katechismus,» [1]) einen andern Glauben vorher aufstellten, und den Katechismus — allerdings

1) Wir erlauben uns aus einem andern, bereits erwähnten, Gutachten (über die neben Luthers Katechismus vorhandenen Religionslehrbücher) unser Urtheil über dieses schlechte Machwerk beizufügen. „Wie lucus a non lucendo herkommt, so verhält sich der nur leider zu bekannte und zu gebrauchte Auszug zu dem Dresdner Katechismus. Das Aushängeschild ist eine arge Täuschung. Es ist unglaublich, wie verflacht alle eigenthümlich christliche Heilslehren hier erscheinen; eben darin aber liegt, unseres Bedünkens, die grösste Gefahr bei dem Gebrauche dieses Büchleins."

auch so eine unvollkommene Controle — nachhinkend in einem Anhange folgen liessen), versteht sich von selbst: das Gefühl der Aeltern sträubte sich sogar gegen leise, angeblich popularisirende, Aenderungen des Lutherischen Katechismus-Textes, wie die von Justus Menius, dem ersten Thüringischen Evangelisten, versuchte.[1] Die Lutherische Kirche ist überreich, wie an geistlichen Liedern, so an Katechismus-Erklärungen, und wie jene gleichsam wanderten von Gesangbuch zu Gesangbuch, so manche der ausgezeichneten Arbeiten auf diesem Felde von Schule zu Schule, von Haus zu Haus. Wir nennen hier[2] (ohne mehr als eben eine Beispielsammlung geben zu wollen) zuerst eins, welches mit der Reformationszeit noch fast in unmittelbarer Verbindung steht: es ist «das kleine Corpus doctrinae von Matthäus Judex», dem Freunde des Flacius (zuerst 1564 zu Rostock gedruckt.) Wir finden es in Weimar, in Gera und Altenburg, in Neuburg an der

1) Justus Menius's Katechismus kam um 1540 heraus, war eine Zeit lang im Eisenachschen zum Gebrauch eingeführt, wurde aber auf Befehl des Churfürsten von Sachsen wieder bei Seite gelegt. „Justus Menius," schreibt ein späterer Schriftsteller (Paullini in „Syntagm. rerum et antiquitat. Germaniae, p. 143.) sehr charakteristisch, „humani quid patitur in reformatione minoris Catechismi Lutheri." Gewiss hatte die Churfürstin von Brandenburg, Sabina, Johann Georgs Gemahlin, Recht, wenn sie sagte: „Luther bleibt wohl Luther, und wird's ihm sobald Keiner nachthun. Meine Kinder sollen mir nichts, denn den Katechismum, lernen; wenn sie den recht verstehen, haben sie genug gelernt." (Wilisch, Principes Saxoniae, l. c., p. 44.)

2) Oben wurde schon des Katechismus von Jo. Brenz, oder des sogenannten Hallischen, als ebenbürtig mit Luthers, Erwähnung gethan: er empfiehlt sich durch seine musterhafte Kürze, und ward besonders im Würtembergischen, aber auch in Norddeutschland gebraucht (wie eine Niedersächsische Uebersetzung desselben bezeugt), und ist unzählige Mal gedruckt.

Donau, also so ziemlich in Nord- und Süddeutschland gebraucht, dann aber auch ins Flamändische (Antwerp. 1583.) und ins Finnische (Stockh. 1641) übersetzt. Es hatte dies Corpusculum, wie sein Verfasser, von Luthers Geist eine rechte Weihe empfangen: die spätere unberufene Einmengung einiger hyperbolischen Flacianischen Sätze machte indess das Zurückgehen auf die ältern Exemplare nothwendig. Eine weitere Ausbreitung, und zwar mit Recht, erlangte auch Tettelbach's güldenes Kleinod (zuerst gedruckt 1569); der Verfasser, von Chemnitz 1568 vertrieben, wo er der vierte Superintendent war, wollte damit ein Bekenntniss seines Glaubens ablegen;[1] Andreas Musculus fand das Büchlein werth, dass es ins Brandenburg'sche eingeführt wurde, wo es in mehrern Städten in Gebrauch kam. Die treue Sorge des erhabenen, gottseligen[2] Herzogs von Altenburg, Friedrich Wilhelm I., für seine Pflegbefohlnen (er war nach des Churfürsten Christian I. Tod Vormund der Churfürstlichen Prinzen) veranlasste die Abfassung einer der schönsten katechetischen Arbeiten aus dem 16. Jahrhundert, des Torgau'schen Katechismus; den Namen erhielt derselbe, weil er zuerst (1594) in der Fürstlichen Officin auf dem Schlosse zu Torgau gedruckt ward,[3] der Verfasser war Georg Zöllner aus Jena. Die

1) Langemacks Historia Catechetica II, 272 ff.

2) Dieser fromme Herr nahm die Betrachtung des Katechismus vor, wenn er sich niederlegte, und wenn er aufstand; auf seinem Todbette erklärte er, er wolle standhaft bei'm grossen und kleinen Catechismus bleiben. (Wilisch Principes Saxoniae etc., l. c. p. 55.)

3) Hier ward er auch zum dritten Male 1601 gedruckt, und zum sechsten Male ebendaselbst 1676 mit des Superintendenten, Paul Hofmann's, Vorrede.

ruhmvollste Erwähnung verdienen auch die beiden Nürnbergischen katechetischen Normalbücher, das erstere gewiss, und das letztere wahrscheinlich auch schon aus dem 16. Jahrhunderte: der Nürnbergische Katechismus nämlich, vom Markgräflich-Brandenburg'schen Ministerium 1542 verfertigt,[1] den Melanchthon wegen der ungemeinen Deutlichkeit und fruchtbaren Kürze auf's höchste empfahl, und selbst ins Lateinische übersetzte (1543), und das Nürnbergische Kinderlehrbüchlein, welches, oft im 17. Jahrhunderte gedruckt, zu den trefflichsten Arbeiten dieser Art gehört. Wenn wir nun zum 17. Jahrhundert übergehen, so begegnen uns hier, aus der Zeit des 30jährigen Krieges und der nächst darauf folgenden, mehrere Katechismus-Erklärungen, die eingereiht zu werden verdienen als Perlen in die Krone unserer Kirche. Dahin gehört zuerst die Strasburger christliche Hausschule von 1641, reich an praktischem Gehalt und evangelischer Salbung, ferner der von Spener so sehr gerühmte[2] Quedlinburger Katechismus, der unter der musterhaften christlichen Verwaltung der Aebtissin Dorothea Sophia, 1642 vom Superintendenten Johann Höfer gefertigt wurde; der grosse Danziger Katechismus von 1648, herausgegeben vom ganzen Ministerio dort, und endlich der fast alle überragende

1) Aus demselben Jahre ist der Katechismus von Frankfurt am Main, den das dortige Ministerium damals stellte, welcher uns jedoch nur aus „Ritter's Evang. Denkmal der Stadt Frankfurt a. M.," S. 285 f., und aus Spener's Empfehlung (Theologische Bedenken, IV, S. 261.) bekannt ist.

2) Spener brauchte ihn, als er zuerst seine katechetischen Uebungen einführte, und spendete ihm nachher das grosse Lob in wenigen Worten: „er hat mir trefflich wohlgefallen." Theolog. Bedenken III, S. 839.

Katechismus für Frankfurt an der Oder von 1653. Zu dem Ausgezeichneten dieses letzteren gehört, dass er unmittelbar aus dem Katechismus-Examen entsprungen, indem man allgemein begehrte, dass die hier geführte Lehre in ein Büchlein gefasset werden möge. So übergaben nun die gesammten Prediger dieses Lehrbuch theils ihren Katechumenen, theils wollten sie den Hausvätern und Meisterinnen in den Jungfern-Schulen (wie es heisst) die Hand bieten, theils auch denen auf dem Lande damit dienen, welche die gute Ordnung gern sahen. Alle Lehren sind auf die Praxis der Gottseligkeit gezogen; für die Katecheten ist eine Anweisung beigegeben zum fruchtbaren Gebrauche des Büchleins. — Nur im Vorbeigehen können wir den Katechismus-Reichthum Holsteins im 17. Jahrhundert erwähnen (fast jede einzelne Stadt hatte ihren besondern Katechismus: die gangbarsten aber und die Stelle der Landeskatechismen vertretenden waren die von Stephan Klotz und Paul v. Eitzen), um zu bemerken, dass der Dresdner Katechismus von 1683 auf jenen köstlichen Vorarbeiten von Strasburg, Frankfurt a. d. Oder u. s. w. ruht, und mit ihnen Schritt hält, und dass man noch einmal vor Ausgang des Jahrhunderts «eine schriftfündige Beweisung des Katechismus Luthers» versuchte, durch welche man «noch näher und enger dem Texte Luthers nachgehen» wollte. Es war der «Merseburger schriftfeste Glaubensgrund» von 1689.

Man weiss es, durch wie vielerlei „Materialien, Anleitungen, sogenannte katechetische Entwickelungen“ u. s. w. man in den vier, fünf letzten Jahrzehnten die Lehre des Katechismus theils nachlässi-

gen Schullehrern mundgerecht zu machen, theils nach dem immer ungläubiger werdenden Zeitgeschmacke zu drehen und verdrehen versucht hat. Das wahre Bedürfniss, welches hier zu Grunde, liegt und allein, neben dem Kitzel der ungläubigen Ohren, solchen schlechten Büchern Eingang verschaffen konnte, verkannte die Vorzeit auch nicht; denn wir sind allerdings schuldig, der Schwäche unserer Brüder, wenn es nicht geradezu eine tadelnswerthe Trägheit ist, zur Hülfe zu kommen. Die Alten aber befriedigten jenes Bedürfniss theils durch jene ausführlicheren Katechismus-Erklärungen, die meist alle, zumal die späteren, einen praktischen Lehrgang und durchgängige Anleitung für Lehrer zur Entwickelung des katechetischen Stoffes enthalten, theils durch die sogenannten Formae repetendi Catechismi. Eine solche war Knipstrows unter diesem Namen bekannte, [1] von welcher die Pommersche Synode zu Campen (1565) „zum Behuf der jüngern, unerfahrnen Pfarrer," den Druck veranstaltete. Einen ähnlichen Charakter hatte die auf Befehl des Altenburgischen Herzogs Friedrich Wilhelm II. von dem Superintendenten Martin Caselius ausgearbeitete treffliche „Praxis Catechetica oder Lutherische Katechismus-Schule" (1643); sie war bestimmt, „einfältigen Schulmeistern, Hausvätern und Hausmüttern Anleitung zu geben, wie sie die Ihrigen im Katechismus unterweisen sollten." Ist eine solche Praxis — wie nicht zu leugnen — auch jetzt noch wünschenswerth, so gehe man zurück auf diese kirchlich

1) Sie war eigentlich aus seinen mündlichen Catechesen zu Stralsund 1555 aufgenommen. S. Langemack's Historia Catechetica, III, S. 406. 407.

vollbewährten und katechetisch tüchtigen Muster; auch benutze man dabei Alles, was die Erfahrung christlicher Katecheten seitdem erworben und der Kirche angeeignet hat.

Nach Luthers Winken stellten die Generalartikel von 1580 die Bestimmung auf, dass „die Pfarrer auf den Dörfern, damit der Katechismus Jedermann gemein und wohl bekannt werde, alle Sonntage vor dem Evangelio den ganzen Katechismum, doch ohne die Auslegung, vorsprechen, dabei auch das junge Volk vermahnen sollten, fleissig zuzuhören, damit die Eltern nachmals bei ihren Kindern und Hausgesinde, auch daheim zu Hause, dieselben nützlich treiben und sie dazu anhalten könnten.“ [1] Es ist wahrscheinlich, dass man in Sachsen, wie anderswo, bei diesem anbefohlnen Verlesen des Katechismus-Textes denselben in gewisse Abschnitte getheilt habe. Bald nämlich wurde diese Einrichtung von andern Kirchen gebilligt, nachgeahmt, erweitert und fester bestimmt. In dem Fürstlich Ernestinischen Ausschreiben von 1642 (betr. christliche Information der Erwachsenen) ist angeordnet, dass „vor den Katechismuspredigten, statt des Eingangs die sechs im Katechismo begriffenen Hauptstücke bloshin, ohne die Auslegung, Ein Mal, und dann hienächst auf das gesprochene Vater Unser der Text, der aus dem Katechismo in der Ordnung in selbiger Predigt abzuhandeln, drei Mal nach einander deutlich abgelesen, auch derselbe zu Ende der Predigt so viel Mal wiederholt werden solle.“ [2] Am klarsten

1) Codex Augusteus, I, S. 665.

2) Fürstl. Sächs. Ernestinische Verordnungen, S. 176. Man kam jedoch in Gotha später von dieser Bestimmung ab. Um nämlich

und begränztesten ist die, in der Pommerschen Kirchen-Agende festgestellte, Einrichtung, wornach der Katechismus mit der Auslegung jeden Sonntag vor dem Glauben in zehn Abschnitten verlesen wurde, und zwar so, dass nach dem sechsten Hauptstücke vom Amte der Schlüssel am siebenten Sonntage das Benedicite und Gratias, am achten die Sprüche der Haustafel, am neunten die Summe des Gesetzes und Evangelii, am zehnten endlich die «Fragstücke von den vornehmsten Artikeln, die ein jeder Christ bei jedem Stücke des Katechismus anmerken und behalten soll,» durchgenommen wurden. [1]

Höchst erspriesslich war ferner, um der schwankenden Behandlung, worein ungeübte Katecheten so leicht verfallen, Maass und Ziel zu setzen, die Eintheilung des Katechismus in gewisse Lectionen, wie z. B. im Nürnberg'schen Kinderlehrbüchlein in 52, so dass auf das Katechismus-Examen in jeder Woche des Kirchenjahres Eine fiel. In Gotha, wo man im siebzehnten Jahrhunderte alles christlich-Löbliche gern aufnahm, waren achtzehn Informations-Actus bestimmt, «wobei die sechs Hauptstücke mit ihrer Zubehör zwar nur einmal informando und explicando, dreimal aber repetendo durchgebracht wurden.» [2]

Ueberall wurde viel auch auf Theilung der Arbeit gehalten, und damit ein Princip ausgesprochen, das zugleich in die gliedliche Gestaltung der

---

dem kirchlichen Bibellesen Raum zu verschaffen, wurde in der diessfallsigen Verordnung von 1669 jene Anordnung aufgehoben. S. Fürstl. Sächs. Ernestinische Verordnungen, S. 332.

1) Agenda, gestellet vor de Kercken in Pamern (1569. 4.), Fol. 27. 28.

2) Fürstl. Sächs. Ernestinische Verordnungen, S. 462.

Kirche tief eingreift. Wo Superintendenten waren, von Luthers kindlichem Glauben durchdrungen, da liessen sie es nicht bei der Visitation bewenden, sondern katechisirten selbst mit Fleiss und Ernst: so Bugenhagen in Lübeck, Andreas Musculus in Frankfurt an der Oder, Mörlin und Chemnitz in Braunschweig — im Reformations-Jahrhundert, und im folgenden unter andern der wackere Casp. *Herm.* Sandhagen in Lüneburg, dessen Andenken gewiss dort noch im Segen ist. In den Stadt-Ministerien theilten sich die Collegen in die Arbeit, nicht minder wurden die wohl geprüften Kirchner in Anspruch genommen, sowie auf dem Lande die Dorfküster,[1] und in den Städten, wo die Hülfe nöthig schien, die «Schulgesellen,» letztere natürlich blos zum Vorlesen.[2] Wo die geistliche Noth des Volkes sich als sehr gross zeigte, da fundirten wohl auch treue Fürsten und christliche Stadt-Obrigkeiten eigne katechetische Diakonate, wie dies z. B. in Weimar durch die preiswürdige Fürsorge Wilhelm Ernst's 1693, und in Zittau 1699 der Fall war. Ueberall hatten die Vorfahren zu solchen Zwecken Mittel: der Herr gab den Segen in ihre Hand. — So fanden auch gewissenhafte Lehrer immer Raum für die katechetische Arbeit und die rechte Befestigung derselben, wie z. B., um nur Eines zu nennen, Spener öfters anstatt des Exordii Dasjenige aus dem Katechismo tractirte, was Nachmittags in der Kinderlehre vorkommen sollte.[3]

---

1) Mehrere Bestimmungen hierüber enthalten die Churs. Visitationsartikel von 1557 (Codex Augusteus, I, S. 666.), u. s. w.

2) Agenda, gestellet vor de Kercken in Pamern, Fol. 27.

3) Spener's theologische Bedenken, III, S. 115. 116.

Hin und wieder begegnen uns auch Anstalten, wodurch das unmittelbare Hinübergreifen der Katechismuslehre und Predigt in einander beabzweckt wurde: sie stellen gleichsam die Spitze und Vollendung dieser geistlichen Uebung dar. Am allgemeinsten war das sogenannte Predigt-Examen oder die katechetische Wiederholung der Predigt unmittelbar nach Abhaltung derselben. Bestimmungen darüber kommen vor in der erweiterten «Fürstlich Ernestinischen Instruction wegen der Katechismus-Information,» woraus man ersieht, dass diese Einrichtung unter Ernst dem Frommen in Gotha schon fest begründet war.[1] In Brandenburg wurde durch Verordnung des Königs Friedrich Wilhelm I. von 1729 (17. März) und dann durch die «erneuerte und erweiterte Verordnung über das Kirchen- und Schulwesen in Preussen» von 1735, zunächst für das ganze Herzogthum Pommern, bestimmt, dass alle Predigten sollten catechizando wiederholt werden, zu welchem Ende man es mit Recht für angemessen fand «das Musiciren (die Figuralmusik) ganz abzuschaffen, oder doch schlechthin nach verrichtetem Gottesdienst zu verlegen, da denn Diejenigen, so solches gern hören wollen, in der Kirche bis dahin bleiben können.»[2] In

1) Fürstl. Sächs. Ernestinische Verordnungen, S. 459.

2) Wir heben dieses ausdrücklich hervor, um den Ernst und die Behutsamkeit der Vorzeit manchen neueren Erscheinungen, die auch auf den Anbau der Gottseligkeit ausgehen, gegenüber zu stellen. Man hat nämlich neuerdings, und zwar gerade von Berlin aus, den Vorschlag zu einer solchen Erweiterung der Figuralmusik gethan, dass sogar eigene musikalische Gottesdienste, nach einem Programm aus der Päbstlichen Kapelle, eingerichtet werden sollten. (Evangel. Kirchenzeitung, 1840, Juli, No. 59—61.) Ungeachtet es nun wahrscheinlich bei'm Vorschlage bleibt, so müssen wir doch sowohl im Namen des Protestantismus als des Charakters des evan-

Erfurt hatte man 1719 die löbliche Anordnung getroffen, dass in eigenen »biblisch-katechetischen Uebungen alle Sonntag-Nachmittage nach gehaltner kurzer Predigt sowohl mit der Schuljugend als den Erwachsenen das neue Testament, besonders die geistreichen Paulinischen Briefe, durch katechetische Fragen von Capitel zu Capitel vorgenommen wurden.« Dass solche Einrichtungen eine gewisse christliche Reife der Gemeinen voraussetzen, mag eben so wenig verkannt werden, als dass in denselben ein mächtiger Reiz liegt für Die, welche die Schrift als Gottes Wort lieb haben. — Sehr passend schloss sich endlich an manchen Orten der katechetische Gottesdienst mit eignen Katechismusgebeten.

2. Die Katechismus-Uebungen sind gleichsam das lebendige Mittelglied zwischen Kirche und Haus und führen jene in dieses hinüber. Diese grosse Bestimmung derselben haben unsere gottseligen Vorfahren im Auge gehabt, wenn sie die grösste Fruchtbarkeit und Ausbreitung dieser Uebungen auf jede Weise zu vermitteln suchten, und den Grundsatz Augustins dabei an die Spitze stellten: „Was Prediger in der Kirche sind, das sollen Eltern und Hausväter bei ihren Hausgenossen in ihren Hauskirchen seyn.“ [1] Wenn irgendwo, so liegt in den mannichfaltigen Bestimmungen hierüber das rechte Mark christlich-gottseliger Gesinnung zu Tage. Wenn man in unserer Zeit scheu, wie vor einem Popanz, eine jede Regung christinniger Andacht zum Herrn in den

gelischen Gottesdienstes dagegen protestiren, hauptsächlich in einer Zeit, wo alle Kräfte sich sammeln sollten, um dem armen christlichen Volke das tägliche Brod in spiritualibus zu verschaffen.

1) So in der Vorrede zum grossen Danziger Katechismus. (1648.)

Familien anblickt, und an manchen Orten das Kirchlein nebst dem Hausaltar als eine staatsgefährliche Sache zu entfernen sucht, kannte man damals nichts Angelegentlicheres, als eben aus den Häusern und Hütten Pflanzstätten für die Kirche zu machen. Schon in den Churſächsischen Visitationsartikeln von 1557 ward den Hausvätern und Hausmüttern kürzlich eine Anweisung ertheilt, wie sie ihr Gesinde beten lehren sollen, nämlich so, „dass sie etliche Stunden in der Woche selbst oder durch ihre Kinder die Stücke des Katechismi vorsprechen und vorlesen; wo sie aber selbst ungelehrt, und im Hause Niemand hätten, der lehren könnte, sollen sie einem armen Knaben in der Schule Etwas geben, der ihrem Gesinde zu gewissen Stunden den Katechismum vorspreche oder lese, und geistliche Gesänge lehre.“ [1] In den Generalartikeln von 1580 werden diese Bestimmungen wiederholt eingeschärft, und weiter dahin erklärt, dass „die Eltern ihren Kindern und ihrem Hausgesinde nicht allein die Hauptstücke, sondern auch die Auslegung des Katechismi, doch stückweise, vor und nach dem Essen vorsprechen, desgleichen sie vermahnen sollen, wenn sie aufstehen und schlafen gehen, solches mit einander zu üben; dass ferner die Eltern, oder doch wenigstens eins, der Vater oder die Mutter, wie auch der Herr oder die Frau, zu dem Katechismus-Examen ihre Kinder und Hausgesinde selbst führen sollen, welches, dieweil es an ihm selbst christlich und Gott gefällig ist, Niemand beschweren wird. [2] In dem berühmten Fürstlich-Ernestinischen Ausschreiben wegen Information der Erwachsenen (von 1642) wer-

1) Codex Augusteus, I, S. 446.
2) Codex Augusteus, I, S. 667. 668.

den jene Bestimmungen nicht nur recapitulirt, und den Predigern eingeschärft, dass sie von der Kanzel und sonst bei Gelegenheit die Leute beweglich erinnern, „dass der liebe Katechismus auch in den Häusern privatim fleissig getrieben werden müsse," sondern es wird darauf hingewiesen, dass, wo solche Katechismus-Vorlesungen zu Stande gebracht, „da könnten auch wohl Benachbarte zusammengehen, und solcher christlichen Wiederholung beiwohnen." [1] *Aber* auch der Prediger soll fleissig in die Häuser kommen, nicht nur bei Kranken und Sterbenden, nicht nur bei Angefochtenen und Betrübten, sondern wo irgend ein Mangel oder Bedürfniss bei den Kirchkindern sich zeiget; er soll die Blöden so für die Oeffentlichkeit der kirchlichen Prüfungen gewinnen, und die Unwissenden auch in der Art lehren und stärken, dass er sie bewegt, zu ihm ins Haus zu kommen und sich nachhelfen zu lassen. So will es die durchgängige Praxis unserer evangelichen Kirche, so schreibt es namentlich auch die kurz vorher erwähnte Preussische Verosdnung über das Kirchen- und Schulwesen vom J. 1735 vor. Kurzum (denn es ist nicht nöthig, dies Alles ausführlcih zu verzeichnen) wo noch irgend eine Spur deutsch-christlichen Bluts und deutsch-christlicher Sitte vorhanden, da sammelte das Haus für die Kirche die kleinen Garben, dass sie hier in grossen Bündeln zum Leben eingebracht werden sollten; und wenn man nun diese christlich-lutherische Regung hie und da wiederum sich kundgeben sieht, so soll man nicht armselig-misstrauisch den theuer erkauften Seelen entge-

1) Fürstl. Sächs. Ernestinische Verordnungen, S. 179.

gen treten, sondern mit wahrhaft christlich-weiser Liebe diese herrlichen Keime pflegen, sie von allem Unlautern läutern, und die ganze erwachende Lebensrichtung leiten zu einem Gott wohlgefälligen Ziele.

Doch, es war nicht blos das Haus an und für sich, das man bei Ausbreitung und Feststellung der katechetischen Uebungen berücksichtigte, sondern so wie die Kirche ein jedes Stadium des christlichen Lebens weihet und heiliget, so wollte man, dass alle Lebensverhältnisse fest gegründet und eben damit treu bewahrt würden durch jene Exploration aus dem Worte Gottes, deren Kern und Summa der Katechismus darstellt; und so wie alle Stände in die Kirche eingehen, ein jeder Einzelberuf aber durch diese Einverleibung ein wahrhaft christlicher, Gott angenehmer, wird, so trachtete man dahin, dass die Segensströme des katechetischen Unterrichts zu Theil würden, bevorab auch denen, die des göttlichen Trostes und Lichts desto reichlicher bedürfen, je mehr sie irdisch verwahrlost um den Selbsterwerb und die Nahrung gleichsam kämpfen müssen. Hieher gehören zuerst die Bestimmungen: dass vor der Beichte zumal mit denen, bei welchen man eine schwächere oder unrichtige Christenthums-Erkenntniss voraussetzen könne, eine Prüfung vom Pfarrer zu halten sey, damit sie von der wahren Busse und dem Wesen des heiligen Abendmahls zuvor gehörig unterrichtet werden; dass die angehenden Eheleute vor dem Aufgebote vorzufordern, und aus den zum Christenthum gehörigen Stücken, sonderlich aus der Haustafel über den Ehestand zu befragen seyen; dass gleicherweise vor den Kindtaufen der Kindesvater sowohl als die Gevattern über den Artikel von der

Taufe zu befragen, und nach Befinden weiter zu unterrichten seyen.[1] In letzterer Beziehung muss die darin sich kund gebende christliche Liebe uns wie eine ausgeschüttete Magdalenen-Salbe über unserm Haupte vorkommen, wenn wir hören, wie man im Churfürstenthum Sachsen allen Predigern es zur Gewissenspflicht machte, stets eine Form der Katechismuslehre zu halten „um der herumziehenden Knechte und Mägde willen, die sonst schwer in das *Verhör* sich schicken werden,“[2] wie man ebendaselbst unter den Visitations-Fragen auch diese nicht übersehen hat, „ob Wehemütter an dem Ort vorhanden, welche den Katechismus und also das Geheimniss der heil. Taufe verstehen,“[3] wie man im Weimar'schen 1703 den Hausarmen zum Besten eine besondere katechetische Betstunde einrichtete, und einen Katecheten zur Haltung derselben bestellte, wie man hier sowohl als im Gothaischen auch auf die Hirten und Schäfer, Grasjungen, Rossbuben, Köhler, Müller, endlich auf die Bettler ein liebreich-aufmerksames Auge hatte, damit sie des so nothwendigen Christenthums-Unterrichts nicht entbehren, und das Beste im Leben und im Tode sich durch gewissenhafter Lehrer Fürsorge aneignen möchten.[4] Das ist der Zug der Liebe, womit eine christliche *Obrigkeit* Herzen gewinnet, und der Gesetzgebung erst einen festen Boden unterlegt.

---

1) Codex Augusteus, I, S. 821. Fürstl. Sächs. Ernestinische Verordnungen, S. 177. 178. Weimar'sche Verordnung von 10. Mai. 1729.

2) Generalartikel von 1580. Codex Augusteus, I, S. 668.

3) Codex Augusteus, I, S. 820.

4) Weimar'scher Generalbefehl von 1714, 14. Juni. Gothaischer Synodalschluss von 1645, Cap. 13. (Fürstl. Sächs. Ernestinische Verordnungen, S. 41.)

3. Der schwierigste Punkt von jeher, wenn der Liebestrieb wiederum lebendig drang zur Erneuerung der Katechismus-Examina, war unstreitig der, wie das Ganze auch den bürgerlichen Verhältnissen anbequemt zu organisiren, wie die bald aus der Blödigkeit, bald aus der falschen Einbildung der Leute entspringenden Vorurtheile wegzuräumen, und wie den Nachtheilen zu begegnen, welche gewissenloses, leichtsinniges Gebahren solchen Anstalten drohen, wenn man nur über geistige Motive zu gebieten hat, und andere jeder Art mit Recht verschmäht. In allen diesen Beziehungen haben unsere christlichen Vorfahren mit Weisheit die Momente erwogen, mit Besonnenheit sie zur Ausführung gebracht, und wenn ja hie und da in den staatskirchlichen Gesetzgebungen etwas minder Beifallswerthes, sich angesetzt hat, so ist es der Art, dass es sich sehr leicht ausscheidet, und vor den übrigen wahren Principien fallen muss. Wir erwähnen hier zuerst einer der am tiefsten eingreifenden Veranstaltungen, nämlich der Theilung der zu Prüfenden, wodurch man theils die Art und Weise so wie den Umfang des Unterrichts bestimmte, theils eine Vermittelung äusserlicher Art suchte. Die Generalartikel von 1580 verordnen, dass „da nicht allein junge Kinder, sondern auch oftmals erwachsene Söhne und Töchter, Knechte und Mägde eine Furcht und Scheu haben, vor Jedermann öffentlich zu reden, so soll der Pfarrer jedes Orts, besonders da die Kirchen klein sind, einem jeden Hausgesinde befehlen, in seinem gewöhnlichen Stuhl oder Ort der Kirchen, oder da die Kirchen gross, ausserhalb dem Chor, so ferne von dem Kirchendiener zu stehen, dass sie nicht hören können, was der Pfarrer mit dem vorhabenden

Hausgesinde rede, oder sie antworten.“ [1]) Was hier andeutungsweise festgesetzt ist, ward bald organisch ausgeführt und mit einem tiefern Eintheilungsgrunde in Verbindung gesetzt. Im Fürstlich Ernestinischen Ausschreiben von 1642 wird eine allgemeine Exploration vorgeschrieben, deren Ergebniss fünf Classen oder Reihen darstellen werde, nämlich „die man als genug gegründet mit der Information zu verschonen; die in der Information behalten werden und die Worte des Katechismi können; die die Worte des Katechismi nicht inne haben und doch dieselben lernen können; die gar Alten, Schwachsinnigen und Unvermögenden, welche weder die Auslegung des Katechismi noch den kurzen Begriff [2]) fassen können, und deswegen nur in den blossen Textworten desselben und aus dem Appendice informirt werden; die Honoratiores, so zwar, nach befindlicher Beschaffenheit ihres Verstandes im Katechismo, auch in die vorigen Classen zu referiren, jedoch absonderlich gesetzt werden, weil sie absonderlich zu informiren sind.“ [3]) Diese fruchtbaren Be-

1) Codex Augustcus, I, S. 668.

2) Das Gothaische Lehrbuch, das auf Befehl des Herzogs eben zu jener Zeit gefertigt war, welches übrigens in der Censur der Wittenberger Facultät vom 12. Dec. 1643 zu leicht befunden wurde, indem kurz und rund dieses Urtheil darüber gefället ward: „es sey nicht allein nicht nöthiger, räthlicher, deutlicher oder vollkommener als der Katechismus Luthers mit seinen Fragstücken, sondern viel unnöthiger, viel unvollkommener, auch dem gemeinen Mann nicht halb so deutlich.“ Langemack's Historia Catechetica, III, S. 330 ff.

3) Fürstl. Sächs. Ernestinische Verordnungen, S. 186 f. Genauere Bestimmungen wegen der Honoratiores (welche dazu zu rechnen seyen, ob und wie sie zu unterrichten, dass sie jedenfalls dem Unterricht öfters beiwohnen müssen, sonderlich auf den Sonn- und Feiertagen, und unumgänglich Freitags vorher, ehe sie zur Beichte gehen) findet man in der ausführlichen (dritten) Instruction, l. c. S. 444. Der Kern jener oben mitgetheilten Anordnung giebt eigent-

stimmungen sind etwas in die Kürze gezogen, und mit dem ersterwähnten Principe vereinigt durch die Anordnung, welche man bei der Erneuerung der Katechismus-Examina in Frankfurt an der Oder um's Jahr 1652 traf, indem hier die Katechumenen blos in zwei Haufen getheilt werden, „also dass die Kinder und gar Einfältigen in der Halle beim Taufstein zusammentreten, die Andern, so den Katechismum auswendig können, im Chor bei den Beichtstühlen und hohen Altar sich stellen.“ [1] Nicht eine Abänderung des Princips, aber eine Outrirung desselben ist es, wenn in der oberwähnten, „erneuerten Kön. Preussischen Verordnung das Kirchen- und Schulwesen betreffend von 1735“ eine halbjährige Versetzung der verschiednen Katechumenen aus einer Classe in die andere, offenbar der pastoralen Thätigkeit und Einsicht vorgreifend, angeordnet wird. — Man fand es ferner für die grössern Städte angemessen, eine Theilung nach den Stadtvierteln oder Theilen eintreten zu lassen, so dass, nach vorgängiger Vermeldung von der Kanzel, jedes Viertel auf einen gewissen bestimmten Sonntag verhört wurde. So ordneten die Generalartikel von 1580 namentlich mit den Fasten-Examina an, ähnlich die Fürstlich Weimar'sche Verordnung von 1693. [2]

---

lich nur drei Klassen, welches denn auch so ausgesprochen ist, l. c., S. 445. Die Beichte ist bei jeder Bestimmung (z. B. ob Jemand aus dem katechetischen Unterricht zu entlassen) immer der Wendepunkt, indem auch in letzterem Falle eine Exploration der Entlassenen vor der jedesmaligen Beichte Statt finden müsse; l. c. S. 446.

1) Langemack's Historia Catechetica, III, 324.

2) Codex Augusteus, I, S. 686 f. Langemack's Historia Catechetica, III, S. 458.

Doch, wo nun keine falsche Blödigkeit oder andere Inconvenienz sich zeigt, welche die Liebe und Weisheit abstellen kann, wo vielmehr Härte und Verwahrlosung der theuersten Interessen am Tage liegt, — kann und soll da von Seiten der Kirche nichts gethan werden? Die Frage hat vielleicht weniger Gewicht für die christlichen Prediger heut zu Tage, die ringsum mehr als Missionare stehen, und an eine bleibende Frucht, zumal in den Tagen des hereinbrechenden Gerichts, kaum denken können, als sie für unsre Vorfahren hatte. Allein bei Erwartung eines sich bildenden christlichen Gemeinlebens muss sie doch beantwortet werden, sollten es auch nur grünende Plätze in der Wüste seyn, wo das Leben sich rettete, wie in der Reformation ein Theil des nördlichen Europa — eine Oase gegen die Wüste des Kirchenstaats. Ich weiss nicht, ob Alle mit mir einig seyn werden, wenn ich hier zuerst als die rechten Kirchenwaffen nenne «das Gebet und die Thränen,» aber ich wünsche zu Gott, dass ernste gewissenhafte Prediger hierin einen Stachel vernehmen mögen zu einer brünstigeren Fürbitte für die arme, tief gesunkene Christenheit, für die geknechteten, geschlagenen, geschundenen Gemeinden (2. Cor. 11, 20.), und dass sie die Macht dieser christlichen Fürbitte auch aus den salbungsvollen Kirchengebeten der Vorzeit bemessen mögen. Wo nun aber wirklich ein christliches Gemeindeleben aus den Trümmern sich erheben sollte, da ist die wahre Kirchenzucht, die nie ohne jenes väterliche und brüderliche Flehen geübt werden kann, unstreitig eine Zeugin und Folge dieses Lebens. Wundern wir uns nicht, wenn die Spuren derselben so sparsam sind in unserer Kirche,

der wort- und geistes- und gesangsmächtigen; gerade ihr gastliches Leben im Staate und ihre spröde Natur (dass ich mich so ausdrücke), die nie zum Vortheil der Gemeinschaft abgelegt wurde, verhinderte sie, an irgend eine Einrichtung zu denken, wobei Kirchenzucht und weltliche Polizei (in der Wurzel tief verschieden, obgleich auch diese eine Gabe Gottes) vermengt wurden. Wo aber unter rein staatskirchlichen Verhältnissen eine solche Vermengung sich ankündigte (die Theorie im Episcopalsystem ist, Gott Lob, hier weit ausgebreiteter in unserer Kirche als die Praxis), da erhebt die Geschichte warnend den Finger; denn nichts hat wohl mehr zum Verfall der Katechismus-Examina in Sachsen, wovon hier zunächst die Rede ist, beigetragen, als die Anordnung, die, wenn ich nicht irre, hier zu Lande von 1624 sich datirt, dass die Ausbleibenden jeder 6 gGr. Strafe erlegen sollten,[1] mochte nun auch diese «für die Stadtarmuth» bestimmt werden.[2] Hingegen verweilt die Geschichte mit sichtbarem Wohlgefallen bei jeder treuen Bemühung, eine christlich feine Zucht aufzurichten, und die nothwendigen Glieder zur Ausübung derselben herzustellen. Zunächst in Beziehung auf den vorliegenden Gegenstand finden wir jedoch eine

---

4) Synodal-Decret Churf. Johann Georg I, von 1624. Codex Augusteus, I, S. 787.

5) Der Verfasser redet hier aus Erfahrung. Was in seiner Gemeinde den Katechismus-Prüfungen, alle frühere Verwahrlosung ungerechnet, den Todesstoss brachte, das war eben die Uebergabe der Muthwilligen oder Versäumenden an's Amt, damit jene Strafe von ihnen erhoben würde. Es liegt ein Fluch auf dieser Vermengung geistlicher und weltlicher Macht, welcher so gut seit dem 28. Artikel der Augsburg'schen Confession, als unter der Römischen Zwingherrschaft, gegen welche dieser Artikel gerichtet, in Erfüllung gegangen ist.

solche in dem Herzogthum Gotha, unter Ernst dem Frommen, aber hier auch so ausgebildet und geklärt, dass man mit Freuden wahrnimmt, welche Lebenskräfte auch auf diesem Gebiete in unserer Kirche verborgen liegen. Es wurden nämlich (nach der «Instruction, die Katechismus-Information betreffend» von 1661) Aelteste und Vorsteher (Presbyteri), «Personen, die vor Andern im Katechismus wohl gegründet und unbescholtenen Lebens,» von dem Pfarrer jedes Orts und dem Superintendenten ernannt, in den Dorfschaften aus jedem Ort drei, in Städten aber aus jedem Viertel drei; derselben Pflicht ging dahin, dass sie (Anfangs alle drei, nachher wechselsweise) dem Katechismusunterrichte beiwohnen, und wo sie Unaufmerksame vernähmen, dieselben nach vollendeter Stunde dem Pfarrer anzeigen, ferner dass sie, wo sie etwas Unchristliches oder Unziemliches hörten, solches alsbald bei den Betreffenden erinnern und dieselben davon abzustehen vermahnen sollten. So sollten auch die Pfarrer die Disciplin nach den gebotenen Stufen dermaassen handhaben, dass die Nachlässigen alles Ernstes, jedoch nicht zuerst öffentlich, vermahnt wurden; wo dieses aber nichts fruchtete, sollte die Vermahnung in Gegenwart der Kirchenältesten, wiederholt werden, und endlich die Ungehorsamen dem Superintendenten übergeben, ihnen auch vorher angezeigt werden, dass wo sie sich zu einem solchen Werk, daran ihrer Seelen Seligkeit gelegen, nicht bequemten, man sie nicht für Christen halten, noch ihnen die heilige Absolution mittheilen könnte, auch bis höheren Orts Bescheid eingeholt wäre, die wirkliche Ausschliessung vom heiligen Abendmahle eintreten würde. Bei Umzügen

aus einem Kirchspiel in das andere, sollte den Wegziehenden ein pfarramtliches Zeugniss, welches sich auf ihr Verhalten bei'm Katechismus-Unterricht bezöge, ertheilt werden.[1] — Der Weg von hieraus in die im voranstehenden Gutachten mitgetheilten Vorschläge ist leicht zu finden: wir haben in Sachsen Scelul-Presbyteri: lasset uns ein Kirchen-Presbyterium nach Gelegenheit jedes Orts, aber nach christlicher Maassgabe und mit bestimmt kirchlichen Vorschriften, mit Hineinweisung in das Grundbekenntniss der Gemeine, die Augsburgsche Confession, bekommen, und sollte auch Anfangs solche Einrichtung nur ein Gefäss seyn, das bereit stünde, wenn der Herr Seine Gnade wieder über alles Fleisch ausgösse!

Und was stehet nun weiter zurück, wenn an eine gedeihliche Wiedereinführung der Katechismus-Examina mit Ernst gedacht werden soll? Eins stehet zurück, das nächst Wichtigste, unberechenbar wie das Erste in seinen heilsamen Folgen. Das Erste aber ist, dass den christlichen Lehrern der Geist des wahren Glaubens, der selbstaufopfernden Liebe, des völligen Ernstes und des Muths in allen Trübsalen um des Herrn willen eingeflösst werde, so dass sie mit dem Apostel sagen: «Ob wir wohl im Fleische wandeln, so streiten wir doch nicht fleischlicher Weise; denn die Waffen unserer Ritterschaft sind nicht fleischlich, sondern mächtig vor Gott zu verstören die Anschläge und alle Höhe, die sich erhebt wider das Erkenntniss Gottes, und gefangen zu nehmen alle Vernunft unter den Gehorsam Christi» (2 Cor. 10, 3—5); und wiederum: «Dar-

1) Fürstl. Sächs. Ernestinische Verordnungen, S. 191. 199-200.

um werden wir nicht müde; sondern, ob unser äusserlicher Mensch verweset, so wird doch der innerliche von Tage zu Tage verneuert" (2 Cor. 4, 16). Denn allerdings, wo viele solche Lehrer stehen, die entweder Menschen zu Gefallen predigen und also Christi Knechte nicht sind (Gal. 1, 10), oder die den Herrn in Seinem Volke entheiligen um einer Handvoll Gerste oder eines Bissen Brods willen (Ezech. 13, 19), da sind alle christliche Anstalten und alle heilsamen Vorschläge und alle Friedensgedanken des Geistes Gottes vergeblich, so lange bis der Herr Sich Selbst in Seiner Macht erhebt, und das falsche Maass der Verderber umstürzt, und die lose Tünche von der Wand der thörichten Baumeister zu Boden stösst (Ezech. 13, 14). — Das Zweite aber, was gleichfalls ins ganze Leben der Gemeine eingreift, ist der preiswürdige Vorgang Solcher, welche Gott auf irgend eine Weise mit einem höheren Auftrage bekleidete, namentlich der christlichen Obrigkeit. Man redet so viel in unseren Tagen von Christi Beispiel, um das Verdienst Seines Leidens und Todes in den Hintergrund zu stellen, und den Leuten einzubilden, sie könnten auch wohl ohne das Letztere Seine Lehre halten. Wohlan, lasset uns in einem bessern Sinn, absehend von der plumpen Irrlehre, diese selbst zunichte machen, indem wir der Welt zeigen, wie wahre Jünger Christi um ihres Herrn willen Alle, die aus unvergänglichem Samen zu Bürgern Seines Reichs geboren sind, von Herzen lieb haben. Hier bleibe Keiner zurück, sondern Alle, die Gott mit Würden und Ehren, mit Macht und Ansehen, bekleidete, zeigen durch die That, wie sie einer bessern Krone und einer höhern Ehre nachtrachten, als dieser, die im ver-

günglichen Scheine liegt, wie es ihnen über Alles gehet, die Kleinen in Christi Namen auch geistlicher Weise zu kleiden, zu nähren, zu besuchen, zu warten und zu pflegen, wie es recht ist. Wir haben ja herrliche Spuren vor uns, eine Wolke von Bekennern, ja von Katechismus-Bekennern unter den Fürsten und Obrigkeiten Deutschlands. War es hier nicht zur Zeit der Reformation der Zeit- und Geistes-Genosse Luthers und Melanchthons, Fürst Georg von Anhalt, von welchem ein treu-wahrhaftiger Berichterstatter bei seinem Sarge zeugte, dass „sein Haus nicht anders denn eine Kirche war, darinnen er seine Diener und Unterthanen mit einem gottesfürchtigen, unsträflichen Wandel erleuchtete, und so täglich mit Predigen, Vermahnen und Strafen zur Gottesfurcht, zur Keuschheit, Reinigkeit, Zucht und aller Ehrbarkeit und gottseligen Uebung vermahnte, so wie er namentlich, die ihm am nächsten standen, anhielt, dass sie vor und nach der Mahlzeit mit Ernst und Andacht beten, und Gott für die empfangenen Wohlthaten danken mussten, und die Edelknaben an seinem Hofe also zog, dass sie ihm, als ihrem Katecheten und Schulmeister, den Katechismum und was sie aus den Predigten gelernt, aufsagen mussten?“ 1) War es hier nicht der grosse Sächsische Churfürst, August, welcher, als ihm der berühmte Nic. Selnecker über die guten Fortschritte seines Sohnes Alexander berichtete, diesem erwiederte: „Wohlan, er soll kein grosser Doctor werden, er soll mir aber ein Katechismus-Doctor werden; sonst döchte er nichts

1) Geo. Majors Leichenrede über den Fürsten Georg von Anhalt, gehalten zu Dessau am 10. October 1553. (Opera Georgii, Ducis Anhalt., fol. 434, b.)

zum Herrn?“ 1) War es hier nicht ein Pfalzgraf, Reinhard von Simmern, der, da man es ihm als seinem Stande unangemessen vorhielt, dass er Sonntags in eigner Person der Kinderlehre beiwohnte, zur Antwort gab: „Wenn ein Herr rechtschaffene Unterthanen im Lande ziehen will, muss er an der Jugend den Anfang machen, und selbst mit zuschauen?“ 2) War es hier nicht ein Fürstbischof von Lübeck, August Friedrich, welcher, in denselben leuchtenden Fussstapfen gehend, nicht nur die Katechismus-Examina anordnete, sondern, damit das Volk sich sammelte um seinen himmlischen Fürsten, selbst mit seiner Durchlauchtigen Gemahlin derselben beiwohnte? 3) War es hier nicht ein Wilhelm Ernst, Grossherzog von Weimar, von welchem zu dessen steten Nachruhm Kless in seiner Weimar'schen Kinderbibel zeuget: „Ich erkenne unter andern hohen Gnadenbezeugungen, die ich am jüngsten Tage öffentlich rühmen will, dieses vor die allergrösste, dass der hohe Durch-

---

1) Götze, Miracula Catechismi Lutheri, p. 44. Wohl hatte der treffliche Selnecker Recht, wenn er, in der über den Prinzen Alexander 1586 gehaltenen Leichenrede, mit Bezug auf jene Worte des grossen Vaters desselben, also ausbrach: „Lieben Christen, ist das nicht eine feine, herrliche Rede? Er soll ein rechter Katechismus-Doctor werden, wie er denn als ein wohlgezogener Herr auch worden wäre, wenn ihn Gott nicht zu einem grösseren Herrn und Doctor im ewigen Leben hätte haben wollen. Wenn nun ein gemeiner Mann und ein christlicher Hausvater das von seinen Söhnen auch sagte, wäre es nicht eine feine christliche Rede? Ja freilich wäre es fein, — was wollte ihm ein frommer Vater mehr wünschen? Wiewohl wir jetzt eine andere Welt haben, und wenig Eltern darauf bedacht sind, dass ihre Söhne Katechismus-Doctor werden. Gott erbarms!“

2) Stiefler loci Theologiae histor. continuati, p. 44.

3) Es war der Fürst des berühmten Joh. Wilh. Petersen, der dieses in seinem Spruch-Katechismo §. 20 erzählt.

lauchtigste Stifter (des Montags Katechismus-Examens), wo nicht Unpässlichkeit und Reisen es selten gehindert, gar keine von den vorgetragenen Lectionen versäumt, sondern durch eigenes Christfürstliches Exempel sowohl die Hof- als Stadt-Gemeine zur volkreichen Besuchung und fleissiger Betrachtung beweglich aufgemuntert hat?“ 1) War es hier nicht, um Alles in Einem zusammen zu fassen, der wahrhaft von der Liebe Christi durchdrungene Ernst der Fromme, welcher ein thatenreiches fürstliches Leben krönte mit dem schönsten Schmuck gottseliger Anstalten aller Art in seinem Lande, die den Nachkommen Schutz von Oben, Gastrecht vom himmlischen Herzoge, und Segen von Kindern auf die Kindeskinder vermacht haben? Sollten denn alle diese theuren Gottesmenschen, alle christmilde Obrigkeiten, die gleichfalls durch mitwirkendes Beispiel, ungeheuchelte Theilnahme und frommes Gebet die Katechismusanstalten, welche unter ihnen erblühten, kräftiglich unterstützten, — sollten sie alle nur verschollene Namen seyn, nachdem die Erde das Ihre genommen? Nein gewiss, sie leben ewig fort, und ihr erneuertes Andenken soll ein kräftiger Antrieb seyn für die Enkel, nicht ihre Gräber zu schmücken, sondern ihre That in Jesu Namen zu thun.

4. Diess ist nun gleichsam das Mark und der Kern der Katechismusanstalten Deutschlands: das Uebrige, wodurch die Väter sie auf verschiedene Weise geschmückt haben, wie man denn solchen frommen Schmuck in der Vorzeit liebte, kann nur

---

1) Angeführt, aus Kless Weimarischer Kinderbibel, in Langemack's Historia Catechet., III, S. 455.

eben kurz erwähnt werden, wird aber, auch wenn's von dem Geschmacke unserer Zeit mehr als abstechen sollte, doch wegen der Gesinnung, die darin sich kund gab, immer als das Blumengewinde eines hehren Tempels betrachtet werden können. Uns fällt dabei ein Wort Luther's ein, wie man die Kinder gewöhnen soll, aus der Predigt Sprüche der Schrift mit sich zu bringen, und den Eltern aufzusagen, wenn man essen will über Tische: man soll nämlich erst, sagt er, das goldne Glaubens-Säcklein mit Rheinischen und Ungrischen Gülden, dann der Liebe Säcklein mit silbernen Groschen und Schreckenbergern füllen; und dann, nachdem er die Sprüche bezeichnet, die zu solcher Füllung geeignet, fährt er also fort: «Es lasse sich hie Niemand zu klug dünken, und verachte solch Kinderspiel. Christus, da er Menschen ziehen wollte, musste er Mensch werden. Sollen wir Kinder ziehen, so müssen wir auch Kinder mit ihnen werden. Wollte Gott, dass solch Kinderspiel wohl getrieben würde; man sollte in kurzer Zeit grossen Schatz von christlichen Leuten sehen, und dass reiche Seelen in der Schrift und Erkenntniss Gottes würden, bis dass sie selbst dieser Beutlein, als locos communes, mehr machten, und die ganze Schrift darein fasseten.» [1] Man weiss, wie die Bilderlust der frommen Seelen sich in die Andachtsbücher, Passionsbetrachtungen etc. den Weg bahnte, und staunt oft über den Reichthum der heiligen Liebe, der sich so gut im Bilde wie im Herzensseufzer kund giebt; auch muss man allwege etwas dem Geiste unserer Kirche Verwandtes hierin

1) Luther's Werke, X, S. 275. 276.

erkennen; denn der Lutheraner liebt die nackten Reformirten Wände nicht. So fand man nun auch für den Katechismus manchmal eine entsprechende Bildnerei, und der künstlerische Trieb konnte zugleich im Dienste der Kirche verwandt werden; wie dies z. B. mit den Katechismus-Schriften des Gothaischen Schulraths, Stephan Evenius, der Fall war;[1] und wie viele mögen sonst diesem Triebe ohne schulgerechte Anweisung, wenn die Liebe des Herrn zu den Kleinen ihr Herz durchglühte, in der Stille gefolgt seyn! Aus dem 16. Jahrhundert, und zwar zunächst aus der Melanchthonschen Schule, hat man eine Reihe solcher Imagines, von der berühmten Cogeler'schen Sammlung an,[2] die ohne Zweifel auch in den Schulen, von frommen Vätern und Müttern benutzt worden sind. Jedenfalls sind die Holzschnitte, die man noch in manchen Abdrücken des kleinen Katechismus Luthers sieht, eine durch die Vervielfältigung zuletzt unscheinbar gewordene Copie oder Nachahmung von ältern künstlerischen Gedanken und Rissen. — Eine andere Art, den Katechismus zu Ehren zu bringen unter dem Volk, die wir keineswegs unbedingt loben möchten, und nur mit grösster Beschränkung zur Nachahmung aufstellen könnten, ist die Einsegnung der Kinder, welche den ganzen Katechismus hergesagt, und die damit verknüpften sogenannten «katechetischen Hochzeiten.» Man betrachtete nämlich solche Kinder unter dem grossen Typus

1) Z. B. „Christlich gottselige Bilderschule," 1636.

2) Sie erschien unter dem Titel: „Imagines elegantissimae, collectae partim ex praelectionibus Ph. Melanchthonis, partim ex scriptis Patrum a Jo. Cogelero; Pars I—V. Witeb. 1568. 8. Auch die künstlerische Ausführung ist hier lobenswerth.

«christlicher Bekenner,» und hatte gewisser Maassen Recht darin; man gab ihnen nicht nur ehrenvolle Zeugnisse, sondern erwähnte auch dieses Bekenntnisses, als eines ausgezeichneten Stücks des Lebenslaufs, in der Leichenpredigt, wenn sie früher oder später vollendet hatten. Man ging an einigen Orten weiter, indem «die Mägdlein, eben wie sonst die Bräute, von andern in Kronen zur Kirche und wieder zu Hause geführt, die Kinder aber überhaupt bespeist wurden.» [1] Die Vorfahren kamen selbst von dieser Sitte, als einer sehr leicht ausartenden, zurück; dieses aber ungerechnet, so möchte die falsche Aemulation, die dabei so leicht geweckt wird, und die nirgends schädlichere Wurzeln schlägt, als auf dem Gebiete des Kinderunterrichts und der Kindererziehung, ein billig zu befürchtendes Moment seyn. Indess hatte das Volksthümliche dabei in deutscher Sitte einen weiten Spielraum, und selbst Fürstliche Fussstapfen erblicken wir auf diesem Felde, indem noch im Anfange des 18. Jahrhunderts der Durchlauchtige Herzog zu Sachsen-Weimar, Wilhelm Ernst, als ein Kind von 8 Jahren, «sein christliches Glaubensbekenntniss in Form einer Predigt aus Ap. Gesch. 16, 31. freudig und ohne Anstoss öffentlich ablegte», [2] und also vor

---

1) Dies war namentlich in Wismar zu des Superintendenten Seyfried's Zeit (um 1640) der Fall. Die Wismarsche Stadtordnung von 1648 sah sich genöthigt, dieses wegen der dabei hin und wieder vorfallenden Ueppigkeit, zu beschränken. Vgl. über das Ganze Langemack's Historia Catechetica, III, S. 473 ff., der sehr ausführlich aus den mitgetheilten Schedis eines Archidiac. Schröder in Wismar, hierüber berichtet hat.

2) Die Worte sind aus dem Titel der Schrift: „Der Durchlauchtige Prediger" etc. (Jena 1717. 4.), welche dieses Bekenntniss enthält, entnommen. Vgl. Wilisch, Principes Saxoniae, l. c., p. 60.

dem Katechismus zugleich, als seinem Bekenntnissbuche, gleichsam eine kindliche Krone niederlegte. — Zuletzt erwähnen wir noch, als einer res media, dass der grosse Ernst der Fromme — ein Name, dessen wir so gern zum Schlusse gedenken, weil er in der That ein Schlussstein auf diesem Gebiete ist — mehrere «katechetische Münzen» prägen liess, auf welchen die Hauptstücke des Katechismus, zur steten lieblichen Erinnerung daran, zusammengefasst waren;[1] jedenfalls ein besseres Confirmations-Angebinde als die sämmtlichen neueren Medaillen, die, wenn sie auch ein gut künstlerisches Gepräge haben, doch des geistlichen desto mehr entbehren, und gewöhnlich nur fade, insipide Gemeinplätze und Embleme zu Tage fördern.

Wo so Grosses und Herrliches geleistet ist, wie in den Katechismus-Anstalten der evangelisch-Lutherischen Kirche, da hat der Geist auch ein Recht, sich auszuruhen und zu ergehen in lieblichen Bildern, die, wo sie recht gewählt sind, den Ernst des Lebens nur um so tiefer eindrücken. Und sollten die Väter nicht, auch bei den so eben erwähnten Aeusserungen ihres frommen Strebens, Recht haben, das Apostolische Wort für sich in Anspruch zu nehmen: «Thun wir zu viel, so thun wir es Gott; sind wir mässig, so sind wir euch mässig; denn die Liebe Christi dringet uns!» (2. Cor. 5, 13. 14.) O dass nur ein Funke von dieser Liebesflamme das Todte unter uns wieder anfachen möchte; wie leicht wäre

1) Wilisch, Principes Saxoniae, l. c., pag. 63.

es da, gestützt auf die reichen Erfahrungen der Väter, alles Ungehörige zu meiden, und das rechte Maass in Allem zu treffen, wenn nur erst der Heilige Geist Seinen unsichtbaren Bau und Tempel in den Herzen aufgeführt hätte!

Ueber die Nothwendigkeit der zweckmässigen Belebung, Erneuerung und Einführung der Kirchenkatechisationen zur Förderung des religiösen Lebens im Volke:

aphoristische Auszüge aus den, über diesen Gegenstand seit 1808 in den katechetischen Vorlesungen gehaltenen, Vorträgen,

vom **Professor Dr. Lindner** in Leipzig.

1) Spener, als Oberhofprediger in Dresden, sagte Folgendes über die Nothwendigkeit kirchlicher Katechisationen: „Eines ist's, von dem ich hoffe, dass es zum Heile unserer Gemeinden öffentlich werde eingeführt werden, nämlich die Katechismusübungen; zwar sind die Geistlichen schon im vorigen Jahrhunderte durch ein öffentliches Gesetz dazu angewiesen worden, aber die Sache ist längst aus der Gewohnheit gekommen; daher rührt die grosse Rohheit und Unwissenheit in der Religion bei dem gemeinem Manne, so dass wir uns billig schämen müssen."

2) Spener hielt die kirchliche Katechese selbst für ein Hauptstück seiner geistlichen Amtsführung. Obgleich Viele es ihm verdachten, dass er selbst Katechismusübungen hielt, und diese Thätigkeit im Amte als nicht passend für einen Oberhofprediger betrachteten, so liess er sich doch nicht darin stören, sondern wirkte bei Jung und Alt mit grossem Segen durch die Haltung solcher Uebungen.

3) Dieses Geschäft muss man nicht ausschliesslich jungen, unerfahrenen, sehr oft auch ungeübten Kandidaten, welche gewöhnlich in den grössern Städten zuerst im Amte als Katecheten fungiren, als ein untergeordnetes kirchliches Geschäft übertragen; nein, die ersten, erfahrensten, geübtesten, in der Seelsorge viel versuchtesten, didactisch und methodisch gewandtesten Geistlichen in jeder Stadt müssen es als die wichtigste Aufgabe ihres Amtes betrachten, an der religiösen Fortbildung aller in die Kirche aufgenommenen

Mitglieder den thätigsten Antheil zu nehmen, und hierin Speners würdige Nachfolger zu seyn.

4) Die kirchliche Katechisation hat einen hohen Werth und kirchliche Bedeutung; sie soll, wie die Predigt, nicht allein Belehrung, sondern auch Erbauung bezwecken, vom katechetischen Schulunterrichte sich eben so unterscheiden, wie die Predigt von einem acroamatischen Schulvortrage.

5) Der eigentliche Werth der Katechisation neben der Predigt besteht darin, dass die dialogische Form eine vertraulichere Popularität und ein lebendigeres Individualisiren gestattet, als die monologische, dass sie zwischen der Alleinthätigkeit der Gemeinde beim Gesange, und zwischen der Alleinthätigkeit des Geistlichen bei der Predigt und den Gebeten, ein nothwendiges, unerlässliches, vermittelndes Zwischenglied bildet, und eben dadurch zu bewussterer, selbstthätigerer Aneignung jener führt, die leider immer noch so vielfach vermisst wird.

6) Durch die verbesserten, erweiterten, gesteigerten, und da, wo sie aufgehört haben, wieder eingeleiteten Katechismusübungen erhalten die Geistlichen den, durch Aufhebung der Privatbeichte verloren gegangenen, seelsorgenden Einfluss wieder, was in unsern Tagen des herrschenden Indifferentismus in der Religion wohl zu erwägen ist.

Ferner wird dadurch den separatistischen Richtungen unserer Zeit entgegengearbeitet und vorgebeugt, welche gewöhnlich aus dem unschuldigen Verlangen entstehen, noch spezieller und erbaulicher über den Inhalt der Bibel belehrt zu werden. In der neuern Zeit hat sich sowohl in grossen Städten als auch in Dorfgemeinden das Verlangen nach individualisirender Belehrung aus der Bibel ausgesprochen und auch zu befriedigen gesucht, aber nicht in der Kirche, sondern in Privatwohnungen, z. B. in Bern, Frankfurt a. M., Berlin, Dresden, Leipzig und vielen andern Stadt- und Landgemeinden, was nicht geschehen würde, sobald sich die Kirche für dieses Bedürfniss wöchentlich ein oder zwei Mal öffnete. In den grossen Städten wurde früher dieses Bedürfniss beschwichtigt durch die Katecheten. Leipzig hat eine eigene Kirche, an welcher lauter Katecheten

angestellt sind; der Oberkatechet an der Petrikirche war sonst verpflichtet, in jeder Woche Donnerstags eine katechetische Unterredung in der Thomaskirche zu halten, und wurde dafür besonders besoldet; seit 1806 haben sie aufgehöret. In der ältesten Instruction den Katecheten zu St. Petri ist es ausdrücklich bestimmt worden, dass sie über biblische Abschnitte und ganze Bücher Homilien halten sollen, um die Gemeinde in einer allseitigen Bibelkenntniss und im rechten Bibelverständniss zu begründen und zu erhalten. Die frühere Bestimmung des Katechetenamtes scheint in Vergessenheit gekommen zu seyn; sollte man dies damit entschuldigen, dass dies zwar früher nöthig gewesen sey, weil der Schulunterricht in der Religion sehr mangelhaft gewesen, jetzt aber nicht mehr nöthig sey, so ist darauf zu entgegnen: dass die Erfahrung das Gegentheil lehrt.

7) Fragt man, was wohl das Verlangen nach einer speziellern und mehr individualisirenden, erbaulichern Belehrung aus der Bibel erzeuge, so dient darauf Folgendes zur Antwort. Der grösste Theil des Volkes verlässt unbegründet und unbefestigt in den positiven Heilslehren unsere Schulen; die Art und Weise, wie die Confirmanden namentlich in den Stadtschulen in dem letzten Halb- oder Vierteljahre neben den öffentlichen Religionsstunden noch in besondern Stunden vor- und zubereitet werden, um bei den öffentlichen Prüfungen, (vor welchen sogar noch Generalproben gehalten werden) und bei den Geistlichen zu bestehen, sind ganz dazu geeignet, um das für kurze Zeit grösstentheils aufgedrungene Gedächtnisswerk bald wieder zu vergessen; für seine Nachbildung und Fortbildung geschieht von Seiten der Kirche nichts oder doch sehr wenig, und das Wenige auch nicht in rechter Form. — Unsere herrschende Predigtweise trägt auch dazu bei, denn sie huldigt mehr der Rhetorik als der Homiletik, und trägt daher die christlichen Wahrheiten in zu abstracter, für die Mehrzahl nicht fasslicher Form vor, daher die Gemeinden das Erbauliche, das Leben gebende, Leben erneuernde, steigernde und sichernde Element vermissen; dass es viele Prediger giebt, welche dieser Predigtweise nicht huldigen, wer wird dies nicht mit Freuden bekennen? — doch ihre Zahl

ist nicht gross; grösser ist die Zahl derer, bei denen man viel hört, aber sich nichts erhört.

8) Es dürfte daher von grossem Vortheil seyn, den Nachmittags-Gottesdienst und namentlich die Betstunden für solche Bibelerklärungen in dialogischer Form zu bestimmen. Es dürfte in unsrer Zeit passend seyn, diese Unterredungen nicht Katechismus-Uebungen zu nennen, sondern Bibelstunden, Bibelerklärungen. Diese Namen würden auch die Erwachsenen ermuthigen, ihre Seelsorger aufzufordern, auch mit ihnen solche Unterredungen über und aus der Bibel zu halten; die obersten Behörden werden gewiss sehr gern gestatten, dass die Betstunden damit in Verbindung gebracht werden.

9) Dass wir uns an die Jugend zuerst zu wenden haben, wenn es mit dem ächt christlichen und ächt kirchlichen Leben unter uns besser werden soll, dafür spricht der Befehl des Herrn, dafür das Verfahren der Reformatoren, darüber herrscht volle Einigkeit. Nur darüber herrschte und herrscht noch eine Verschiedenheit der Ansicht, ob die Predigt oder die Katechisation die schicklichste Form sey, die Jugend für das christliche und kirchliche Leben zu gewinnen. Bekanntlich wurden in der frühesten Zeit der evangelisch-protestantischen Kirche Katechismus- oder Kinderpredigten gehalten, sie enthielten erbauliche Auslegungen der Hauptstücke des christlichen Glaubens nach der Ordnung des lutherischen Katechismus. Der Kurfürst von Brandenburg Joachim II. liess solche drucken und in seinen Ländern verbreiten. Spener und nach ihm mehrere würdige Geistliche haben solche Katechismuspredigten herausgegeben. Vielfältige Erfahrungen und Bekenntnisse wackerer Seelsorger haben mich überzeugt, dass diese Form der Belehrung für den oben angegebenen Zweck für keine Zeit als die passendste betrachtet werden kann. — Der Apostel sagt zwar, und das mit Recht: der Glaube kommt aus der Predigt, und die Reformatoren haben die Predigt immer und mit Recht als das Hauptstück des evangelischen Gottesdienstes angesehen. Aber Predigen hiess den Aposteln, wie später den Reformatoren, nicht der kunstgerecht zugeschnittene Vortrag, der jetzt ausschliesslich diesen Namen sich beigelegt — der Vortrag, der mit dem Anspruch, ein Kunstwerk zu seyn, den viel grössern

Anspruch, zu erbauen und zu belehren, grösstentheils aufgiebt, und einer oft unbilligen, oft unverständigen, jedenfalls aber misslichen Beurtheilung des Laien anheimfällt. — Predigt hiess ihnen jede Verkündigung der evangelischen Wahrheit, jede erbauliche Ansprache, und in diesem Sinne muss auch die Kinder- oder vielmehr Jugendlehre (kirchliche Katechisation) eine Predigt seyn.

10) Mit Gesang und Gebet wird die kirchliche Katechisation eröffnet, mit Gesang und Gebet wird sie beschlossen; ihr Gegenstand muss irgend eine Lehre des Evangeliums oder irgend ein Abschnitt der Bibel, und ihre Form muss eine von dem Geistlichen geleitete Unterredung seyn, die nach den Umständen mit einer Ermahnung an die Kinder und einer Ansprache an die erwachsenen Zuhörer wechselt —. Zur Grundlage der kirchlichen Katechisation darf nicht ein abstracter Gegenstand eines Lehrbuches gewählt werden, noch weniger die blosse Wiederholung der früh gehaltenen Predigt (obwohl jede Beziehung darauf gestattet seyn kann), sondern ein bestimmter biblischer oder kirchlicher Text, sey es eine Perikope oder eine andere Bibelstelle, oder ein Stück aus den Hauptstücken, oder Verse aus gesungenen Liedern. — Jede kirchliche Katechisation muss, wie jede Predigt, ein für sich abgerundetes Ganze bilden, und nicht ein Bruchstück seyn, was nächstens fortgesetzt werden soll. Die Gemeinde muss jedes Mal vollkommen befriedigt, und auf keine Fortsetzung des nur höchst unvollkommen, nur halb zum Verständniss gebrachten vertröstet oder verwiesen werden, das ist gegen alle Regeln der Didactik im Volksunterrichte. — Katechetische Betrachtungen in dialogischer Form können jedoch in einer zusammenhängenden Folge vorgenommen werden, wie die Predigten; z. B. über die Bergpredigt, Psalmen, Parabeln (nach ihrem Inhalte in Classen geordnet zur Ein- und Uebersicht der genetischen Entwickelung des Reiches Gottes in jedem einzelnen Menschen und unter ganzen Völkern) Apostelgeschichte. Die Apostelgeschichte ist den christlichen Gemeinden am wenigsten bekannt, sie wird in den Schulen (höheren und niederen) zu wenig beachtet, und doch ist kein Buch so geeignet, den echt kirchlichen Sinn zu beleben und zu begründen, als dieses. Ich würde als

Geistlicher vorzüglich darüber katechetische Unterredungen anstellen, und damit Mittheilungen von dem Zwecke und der Wirksamkeit der Bibel- und Missionsgesellschaften verbinden. — Diese Thatsachen dürften dem Seelsorger die passendste Gelegenheit darbieten, in diesen Unterredungen vorzüglich auch den Bau der Kirche in seiner Gemeinde zu fördern. Zu dem Ende kann er darauf aufmerksam machen, wie zweckmässig die Einrichtung des Kirchenjahres und des sonntäglichen Gottesdienstes in der evangelisch-lutherischen Kirche ist; er muss zeigen, wie beides vollkommen geeignet ist, ächt evangelischen Glauben und ächt evangelische Liebe begründen, steigern und erhalten zu helfen. — Er bringe in dieser Unterredung seine Gemeinde zum Bewusstseyn, dass ihre Kirche Eine, heilige, allgemeine, christliche — dass sie ihrer innern Bedeutung nach nicht ein Menschenwerk, sondern Gotteswerk, dafs sie nicht ein Werk des Staates noch der Wissenschaft sey, sondern ein Werk des Heiligen Geistes, — dass sie die Gemeinschaft Derer sey, welche an Jesum Christum als den wahrhaftigen Sohn Gottes und Heiland der Sünder glauben, und eben dadurch mit Ihm in Gemeinschaft stehen, — dass sie als Gottes Werk die göttliche Verheissung der Unüberwindlichkeit und die Kraft der Unvergänglichkeit besitze, — dass sie, da das Wesen und die Grundbedingung ihrer Existenz in der Gemeinschaft des Glaubens bestehet, nothwendig ein Merkmahl haben müsse, woran man diese Gemeinschaft erkennt, dass dies das Symbol, oder die Confession, das Bekenntniss sey. Er zeige ferner, dass gleich vom Anfange an in der Kirche Symbole auf den Grund des apostolischen Glaubensbekenntnisses vorhanden waren, — dass die Reformatoren deshalb die alten gemeinsamen Symbole anerkannten, und dass daher ihr eigenes, wichtigstes, öffentliches Bekenntniss (die unveränderte Augsburgische Confession) nothwendig ein Symbol wurde; dass es ohne Confession keine Kirche geben könne. — Der Geistliche gehe daher die unveränderte Augsburgische Confession in seinen Unterredungen mit ihnen durch, und zeige, wie die übrigen Symbolischen Bücher unsrer Kirche nur als Commentare oder speziellere Erklärungen derselben zu betrachten sind. Unsere Vorfahren pflegten die unveränderte Augsburgische Confession den Gesangbüchern, Psal-

tern und Bibeln beyzubinden; die neuere Zeit hat die Gebetbücher und Symbolischen Bücher von den Gesangbüchern und Bibeln wieder abgebunden, und dadurch nicht Wenige verleitet, sich des Gebetes und ihrer Kirche völlig zu entfremden. Es dürfte daher nothwendig seyn, für den bereits angedeuteten Zweck die Confession unsrer Kirche dem Katechismus, dem Gesangbuche, der Bibel, oder den ächt christlichen Lehrbüchern wieder beyzufügen. Was man bisher für die Belebung des kirchlichen Gemeinsinns an den Reformationsfesten, oder in den Kirchweihpredigten gethan hat, ist zu gering gewesen, und wenig geeignet, auf eine gründliche Weise den Bau der Kirche zu fördern. Auf Schulen (niederen und höheren) geschah für diesen Zweck gar nichts, selbst bey dem Confirmanden-Unterrichte kaum das Nothdürftigste, daher muss die kirchliche Katechisation diesen Gegenstand vorzüglich mit zur Hauptaufgabe machen. — In diesen und allen Unterredungen darf aber nicht das polemische Element herrschen, wohl aber das apologetische. — Durch solche Unterredungen wird wieder ein kirchlicher Gemeinsinn geweckt und erhalten, der, wie bekannt, fast ganz aus unsrer Kirche gewichen ist. Die Mitglieder jedes Standes und Alters lernen dadurch wieder ihre Kirche achten und lieben, es macht ihnen Freude, Mitglieder derselben zu seyn; diese Freude macht sie aber auch geneigt, alle die Anstalten zur Begründung, Erweiterung und Sicherung derselben zu unterstützen und ihre Zwecke zu fördern.

Mehrere meiner frühern und spätern Zuhörer in meinen Vorlesungen über Katechetik und Pastoraltheologie haben mir für diese Anleitung gedankt, und bekannt: Der Segen solcher Vorlesungen und Durchsprechungen biblischer Abschnitte sey grösser, als man glaube, davon überzeuge man sich erst im Amte selbst. Die einfache Angabe der Grundgedanken ihrem Zusammenhange nach, die schlichte Erklärung der biblischen Ausdrücke, und die ungesuchten, individualisirenden Nutzanwendungen auf die Gemeinde und die einzelnen Glieder derselben wirke mehr, als die gewöhnliche Predigtweise. Aus den verschiedensten Ständen der Gemeinde wären ihnen die Geständnisse geworden, dass sie etzt erst die Bibel verstehen lernten, dass sie

einsähen, wie sie dieselbe lesen müssten, und dass sie nun Lust und Kraft auch zum häuslichen Bibellesen gewonnen hätten. Ferner fügten sie hinzu: mit Freuden hätten sie auch wahrgenommen, dass die Theilnahme an der Communion sich seit der Einführung solcher kirchlichen Bibelstunden gehoben habe. —

12. In mehrern deutschen Provinzen fanden früher, und auch noch in unsrer Zeit, ähnliche Unterredungen mit den Erwachsenen sowohl, als auch mit der Jugend statt, die man Gebet-Verhöre nannte. Sie wurden namentlich von solchen Predigern gehalten, welche mehrere Gemeinden zu besorgen hatten, und zwar nicht Sonntags in der Kirche, sondern in den Wochetagen in den Schulstuben oder in Privatwohnungen, in welchen sich Alt und Jung versammelten. Die Geistlichen eröffneten diese Unterredungen mit Gesang und einleitenden Vorträgen an die Erwachsenen; dann fragten sie nach dem Kirchenbesuche der Unverheiratheten, nach ihrem letzten Abendmahlsgenusse: hierauf erkundigten sie sich nach der Aufführung der Dienstboten bey ihren Herrschaften, prüften dann die jungen Leute in den Hauptstücken, liessen sie Sprüche und Liederverse hersagen, und knüpften daran die naturgemässeste Entwickelung derjenigen Wahrheiten und Ermahnungen, welche sich naturgemäss folgern liessen und als die zweckmässigsten erschienen; fügten ein passendes Schlusswort hinzu, und nach dem Gesange eines Liedes entliessen sie die Gemeinden mit herzlichem Gebet und Segen. In Pommern werden noch jetzt diese Gebet-Verhöre mit grossem Erfolg gehalten; doch dürften die kirchlichen Katechisationen in Provinzen, in welchen das Schulwesen wohl geordnet ist, den Vorzug haben. — Die böhmischen Gemeinden in Dresden und Berlin verlangten von jeher solche Gebet-Verhöre, welche Sonntags und auch in der Woche in dem Schullokale mit den Erwachsenen vorzüglich gehalten werden.

13) Was die Personen anbelangt, mit denen katechisirt wird, so hat sich noch in mehrern Gemeinden Sachsens die löbliche Sitte erhalten, dass auch die erwachsenen Gemeindeglieder während der Advents- und Fastenzeit an den Katechisationen nicht bloss hörend, sondern auch sprechend

Antheil nehmen. In den meisten Gemeinden sind es aber nur die Confirmaten, oder auch Schulkinder, welche bei den noch beibehaltenen Kirchencatechisationen Rede und Antwort geben.

14) Die kirchlichen Katechisationen, (oder der nachhelfende Unterricht in der christlichen Lehre für alle Mitglieder der Gemeinden, so wurde er 1642 unter Herzog Ernst dem Frommen in Gotha genannt) sind nicht blos für die confirmirte Jugend nothwendig, sondern nach dem lebendigen Antheile, den die ältern Glieder der Gemeinde an den jüngern nehmen sollen, und bei der Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe, die Alle umfasst, auch für die ganze Gemeinde unentbehrlich. Es ist daher zu wünschen, dass nicht bloss die Erstlinge, welche den Confirmandenunterricht empfangen, (denn in manchen Gemeinden beschränkt man die kirchlichen Katechisationen nur auf diese) sondern auch die jungen Leute, welche aus demselben entlassen sind, thätigen Antheil an den kirchlichen Katechisationen nehmen. Gerade diese Halbmündigen, welche durch die Confirmation zugleich aus allem Schulunterrichte austreten, und für die Predigt, die vorzugsweise an die Erwachsenen gerichtet ist, noch wenig empfänglich sind, bedürfen in den Jahren der Versuchungen aller Art und der Zerstreuung, in die sie nach der Confirmation eintreten, ganz besonders noch einer, das nicht Erlernte nachholenden, das Gelernte wiederholenden, erhaltenden, erweiternden, steigernden und anwendenden, Pflege, die ihnen durch die kirchliche Erinnerung und Wiederholung am fruchtbarsten zu Theil werden kann. Nur auf diese Weise kann die Kirche sich der Confirmaten seelsorgend annehmen (was leider der grössere Theil der Geistlichen bisher unterlassen), und was in unsrer Kirche um so mehr geschehen muss, weil bei weitem der grösste Theil unsrer Kinder zu früh confirmirt wird, was bei den Reformirten nicht geschieht.

15) In der unter Nr. 10 angegebenen Form, die noch mannichfaltige Abwechslungen gestattet, entspricht die kirchliche Katechisation allen Forderungen, die man an die kirchliche Erbauung der Jugend irgend nur machen kann. Sie regt das Gefühl der Jugend an durch die Heiligkeit des Ortes, durch die ungewohnte Umgebung, durch die Theilnahme, die ihr die Erwachsenen widmen. Sie hält die Aufmerksam-

keit rege durch den Wechsel zwischen Frage und Antwort, durch die Anregung, welche die Selbstthätigkeit der Jugend erhält, durch die Ruhepuncte, welche der Uebergang von einem Theile der Katechisation zum andern darbietet; sie ermüdet nicht durch die Einförmigkeit eines längeren Vortrages, sie überspannt nicht durch die Nöthigung, eine lange Gedankenreihe mit gespannter Aufmerksamkeit zu verfolgen; sie wirkt endlich, wenn der Geistliche die Sprache in seiner Gewalt hat, in derselben Weise, aber noch individualisirender, und darum noch eindringlicher, als die kraftvollste Predigt. Sie wirkt aber auch auf die erwachsenen Zuhörer. Wie viele von denen, die vor Jahren eingesegnet wurden, wissen noch die zehn Gebote, den Glauben, das Vaterunser und die Einsetzungsworte der Sacramente? Wie viele haben sie gar nicht vollständig gelernt, und im Laufe etlicher Jahre auch das Unvollständige vergessen? Welch' ein Mittel bietet die kirchliche Katechisation dar, auch die Erwachsenen gründlich zu belehren, zu ermahnen, zu trösten in allen Widerwärtigkeiten!

16) Es ist daher dringende Pflicht für alle Geistlichen, in ihren Gemeinden es nach und nach in aller Liebe dahin zu bringen, dass alle Mitglieder an diesen biblischen Betrachtungen und Unterredungen thätigen Antheil nehmen. Die Kinder beyderley Geschlechtes nehme man zusammen; die Unterredungen mit den Jünglingen und Jungfrauen, (also bereits Confirmirten) halte man getrennt, so auch die mit den Frauen und Männern. Frauen und Männer dürfen bey der Jugend zuhören, die Jugend darf aber bey den Unterredungen mit Frauen und Männern nicht zugegen seyn. — Die kirchlichen Katechisationen dürfen nicht blos auf die Advents- und Fastenzeit beschränkt werden, sondern sie müssen einen integrirenden Theil der kirchlichen Didactik für das ganze Jahr ausmachen; die Abwechslungen nach Geschlechtern und Alter wird der Geistliche am besten ordnen können; es dürfte sehr zweckmässig seyn, wenn diese Unterredungen mit jedem Geschlechte und Alter eine bestimmte Zeit hinter einander gehalten würden, die mit Frauen und Männern dürften am besten auf die Zeit nach Weihnachten oder auf die Fastenzeit zu verlegen seyn. Dass

nach und nach alle Mitglieder Lust und Liebe erhalten, an solchen Bibelstunden thätigen Antheil zu nehmen, dass muss der Pastor einzig und allein zu bewirken suchen. Er muss diesen Stunden ein solches allgemeines Interesse zu geben wissen, dass auch die Erwachsenen Lust erhalten, sich solche Erbauungsstunden von ihrem Pastor zu erbitten.

17) In der Kirchenkatechisation darf nicht die entwickelnde Methode vorwalten, sondern die wiederholende, weil nicht bloss vor der Gemeinde, sondern auch für sie katechisirt wird. Der katechetische Dialog ist mit akroamatischen Zwischenreden, paränetischen Anwendungen und Ansprachen an Alle zu durchflechten. Durch Anknüpfung an den Confirmandenunterricht und das darin erkannte kirchliche Bekenntniss wird die erworbene Erkenntniss nicht bloss den Confirmanden und Confirmaten, sondern auch der ganzen Gemeinde gegenwärtig und lebendig erhalten, während ohne Wiederholung die Früchte des früheren Unterrichtes nur zu leicht und zu bald untergehen.

18) Bei Haltung dieser kirchlichen Katechisationen muss der Grundton ein bittender, ermunternder, Muth einflössender, nie ein strafender, tadelnder, entmuthigender seyn. Das apostolische Wort: „wir bitten Euch an Christi Statt, lasset Euch versöhnen mit Gott," muss in jeder solchen Unterredung den herrschenden Character bezeichnen. Man wende sich an jeden Einzelnen mit der Frage. Anfangs werden die Antworten schüchtern und einsylbig ausfallen, der Geistliche helfe aber überall nur freundlich und ermunternd ein. Selbst bey den Unwissenden wende man die Unterredung so, dass sie antworten, ohne dass falsche Schaam oder Furcht ihnen den Mund verschliesst. Zu dem Ende ist es nöthig, dass der Geistliche sich zwar im Allgemeinen vorbereite, aber doch auch so viele Freyheit behalte und lasse, um das Nächste in Anspruch zu nehmen, um alle Antworten für seinen Zweck verwenden zu können. Er muss auch die Gewandtheit haben, die Gegenwart, das augenblickliche Bedürfniss oder die Stimmung, welche der Einzelne oder die Versammlung darbietet, zu benutzen; was

dem Geistlichen auf dem Lande leichter werden dürfte, als dem in den Stadtgemeinden. Die Unterredung wird so nach und nach sehr lebhaft werden, Jeder will dann gefragt seyn, Jeder will antworten; hier ist dann von Seiten des Geistlichen einige Moderation nöthig, doch diese werde so gehandhabt, dass den Zuhörern und Sprechenden die Freude und der Muth zur Unterredung dadurch nicht benommen werde. Bei den Unterredungen wende er sich mit den ersten Fragen an die, von denen er weiss, dass sie im Stande sind, ihre Gedanken deutlich auszusprechen. Doch entlasse man nie die Versammlung, ohne nicht ein jedes Mitglied derselben gefragt zu haben; versieht man diess, so benimmt man ihnen die Lust an der ferneren Theilnahme. Werden diese Winke aber benutzt, so wird der Erfolg überraschend und segensreich seyn.

19) Da, wo diese Katechisationen noch stattfinden, müssen sie in dem oben angedeuteten Geiste gehalten werden, und nach und nach sich auf alle Mitglieder der Gemeinde erstrecken, weil namentlich der grössere Theil der erwachsenen Mitglieder in unsrer Zeit völlig unbegründet und unwissend in den Grundwahrheiten des Evangeliums ist. —

Da, wo sie aber noch nicht eingeführt sind, muss einzig und allein der Geistliche sich alle Mühe geben, sie nach und nach zum Bedürfniss der ganzen Gemeinde zu machen. Dass in dieser Beziehung der Stadtgeistliche mit mehrern Schwierigkeiten zu kämpfen haben wird, als der Landgeistliche, das liegt wohl am Tage; aber beide dürfen sich dadurch nicht abhalten lassen. Man hat es nicht allein mit der natürlichen Schüchternheit der jungen Leute zu thun, sondern auch mit andern unedleren Motiven, namentlich mit falscher Schaam und Stolz. — Die Mittel, welche den Geistlichen zu Gebote stehen, alle Mitglieder der Gemeinden für solche bildende und erziehende Unterredungen geneigt zu machen, dürften folgende seyn.

In der obern Classe der Schulen, aus welchen die Kinder zur Confirmation entlassen werden, muss schon der ächte kirchliche Gemeinsinn geweckt und begründet werden. Dazu führt vorzüglich die Einrichtung, die früher in allen Schulen stattfand, dass Sonnabends mit den Schülern der obern

Classe der Abschnitt der Bibel durchgesprochen wird, welcher dem Geistlichen zur Erbauung der Gemeinde vorgeschrieben worden ist. Dabey lasse man es aber nicht bewenden, sondern fordere die Schüler auf, wenn es die Kraft derselben gestattet, Lehrsätze aus dem gelesenen und erklärten Abschnitte zu bilden, welche der Geistliche zum Inhalte seiner Predigt nach Anleitung des Textes wählen könnte und dürfte. Ich kann aus mehrjähriger Erfahrung bestätigen, dass ich und meine Classe jeden Sonnabend sehr reich an Lehrsätzen waren, die wir aus dem durchgesprochenen Abschnitte entnommen. Auf diese Weise erhalten die Kinder, die bald in die Kirche eintreten sollen, ungesucht ein lebhaftes Interesse, den Gottesdienst zu besuchen; sie sind vorbereitet, und freuen sich, wenn sie das Rechte schon vorher getroffen haben, und es wird ihnen leichter, die Predigt aufzufassen und die Hauptsätze schriftlich zu wiederholen. Damit sie auch dazu tüchtig und vorbereitet werden, müssen sie über den Zweck und die Form der Liturgie überhaupt, namentlich aber der Predigt eine hinreichende Belehrung bekommen, und dann angehalten werden, die wichtigsten Sätze aus der Predigt Montags schriftlich vorzulegen. Ferner muss ihnen in Liebe die unerlässliche Pflicht ans Herz gelegt werden, keinen Sonn- und Feiertag in der christlichene Gmeinde zu fehlen, und dass nur Krankheit eine gültige Entschuldigung seyn könne. Zu allem Nothwendigen und Guten muss ausser der Ermahnung noch eine Gewöhnung bey der Jugend hinzukommen, und so muss ihnen der Besuch der Kirche und das Abwarten des ganzen Gottesdienstes, namentlich des gemeinschaftlichen Gebetes, bey welchem leider in den grössten Städten sich der grösste Theil entfernt, durch Gewöhnung zum Lebensbedürfniss erhoben werden; dass die Lehrer mit einem guten Beyspiele vorangehen müssen, darf wohl nicht erst besonders bemerkt werden. Ich habe seit 1804 diese Einrichtung in meiner Classe (der obersten Mädchenclasse) getroffen, und sie ist segenbringend für Schule und Haus gewesen, und ist es noch. Zwar ist seit 1833, seit dem neuen Schulplane für die Bürgerschule die Erklärung der Perikopen und dadurch das zweckmässigste, vorbereitendste Mittel, in den obern Classen

das rechte erziehende und bildende Verhältniss zwischen Schule und Kirche zu begründen, abgeschafft worden, was bey der Richtung unsrer Zeit nicht auffallen kann; doch das vorbereitete Besuchen der Kirche und das schriftliche Wiederholen der Hauptsätze der gehörten Predigten habe ich in meiner Classe einzig und allein zu erhalten gesucht. Diese Einrichtung hat selbst in den Eltern den kirchlichen Sinn wieder geweckt; aus vielen Familien haben mir die Grosseltern dafür gedankt, und mich dringend gebeten, diese Einrichtung ja beizubehalten.

Ferner muss der Geistliche besonders die Confirmanden und deren Eltern geneigt machen, dass beyde eine Fortsetzung dieses Unterrichtes, eine Erhaltung und Steigerung desselben in den Kirchenkatechisationen sich erbitten. Ich habe selbst in meinem Amte die Erfahrung gemacht, wie geneigt Jung und Alt für eine Wiederholung und Fortsetzung des Religionsunterrichtes ist. Jedes Jahr hielt ich in der letzten Hälfte desselben mit den Confirmanden jeden Sonntag nach Beendigung der Frühkirchen abwechselnd eine dialogische Unterredung und einen paränetischen Vortrag über die Hauptlehren des Christenthums. Die schon seit 2, 3, 4 Jahren confirmirten Schülerinnen baten sich die Erlaubniss aus, diesen Unterredungen beywohnen zu dürfen. Wer sollte sich nicht freuen über solche Empfänglichkeit für Sicherung des Erhaltenen und für ein Fortschreiten in demselben? Wer sollte hier die Erlaubniss dazu verweigern? Auch die Eltern der Kinder baten sich die Erlaubniss aus, zuhören zu dürfen. Die Classe konnte die Zahl der Zuhörer nicht fassen, ich musste den Betsaal zum Versammlungsort wählen, um das vorhandene Bedürfniss zu befriedigen. —

In Hinsicht der Kirchenkatechisationen mit der erwachseneren Jugend dürfte es fördernd für die Einführung derselben seyn, wenn der Geistliche die Angesehenen jeder Ortschaft freundlich bittend ersucht, dass sie ihre erwachsenen Söhne und Töchter zur Theilnahme anhalten sollen, indem er ihnen und auch den jungen Leuten vorstellt, wie nothwendig für sie diese Theilnahme sey, wie sehr sie aber auch der guten Sache dadurch förderlich seyn können, indem ihr Beispiel Viele zur Nachahmung reitzen werde; geschieht

diess, dann wird sich die Theilnahme gewiss nicht blos auf Knechte und Mägde beschränken. — Auf gleiche Weise versuche es der Geistliche mit den Bessern der ältern Mitglieder beyderley Geschlechtes, dass sie sich solche Unterredungen von ihm erbitten; er dringe sie ihnen aber ja nicht auf. — Er beginne, wenn auch mit Wenigen; mit der Zeit wird die Theilnahme schon grösser werden, wenn anders der Geistliche diesen Unterredungen das rechte Interesse zu geben weiss. Das wird ihm gelingen, wenn er seinen Vorträgen und Unterredungen mehr die geschichtliche Form der Mittheilung giebt; denn das Volk liebt und hört Geschichte, und will namentlich in der geschichtlichen Form unterrichtet seyn; es kann da zusehen, wie jedes entsteht und sich entwickelt, das giebt den grössten Reiz zur Aufmerksamkeit und zur Ausdauer in derselben; Alles, was in dieser Form vorgeführt wird, bleibt ewig jung und neu, und hat einen stets sich erneuernden Werth. Daher trat die Erlösung nicht als eine abstracte Lehre unter die Menschen, sondern als die That der höchsten und reinsten Liebe, als eine Geschichte, die jeder in sich wieder erleben kann und soll; diese Form der Mittheilung, indem sie das Leben in seinem Beginn, Fortentwickelung und Vollendung veranschaulicht, erzeugt in jeder Richtung ein gleiches beginnendes, sich fortentwickelndes und vollendendes Leben; ich habe diese Lehrform unter dem Namen der historisch-genetischen, oder blos genetischen seit 1804 practisch und theoretisch zu begründen gestrebt, sie ist die bildendste.

20) Wenn von Einführung, Wiedereinführung, von Erweiterung der Kirchenkatechisationen die Rede ist, so äussert freylich ein grosser Theil der Geistlichen Misstrauen und Muthlosigkeit. Sie verzweifeln daran, dass es ihnen gelingen werde, in unsern Zeiten die Gemeinden dafür geneigt zu machen; sie sind von der Nothwendigkeit und Nützlichkeit derselben fest überzeugt, sind aber auch der festen Meinung, dass sie durch die Geistlichen allein nicht zur herrschenden Kirchenordnung werden erhoben werden können: sie haben so wenig Glauben und Vertrauen zu der Leben wirkenden und gewinnenden Kraft des göttlichen Wortes, wenn es rein und ächt im Glauben und

Liebe lebendig und treu gelehrt wird (denn Sein Wort kommt nie leer zurück, wohl aber das unsrige), dass sie laut wünschen, dass der Staat diese Katechisationen und den Besuch derselben anbefehlen, und den Nichtbesuch mit Geldstrafen belegen möge. Ich bemitleide den Geistlichen, der die Amtshauptleute und Gensdarmen dazu als Hülfe und Beistand erbittet, und es zulässt, dass der Nichtbesuch polizeylich mit 6 Gr. bestraft wird. — Hier darf nichts geboten werden von Seiten des Staates, auch nichts bestraft, das Alles muss sich von selbst in den Gemeinden nach und nach gestalten. Die Gemeinde muss von dem Geistlichen so geleitet werden, dass ihr die Freude und der Ruhm zu Theil wird, ein solches verbesserndes kirchliches Gemeindeleben selbst gewollt zu haben. Keine Befehle, religiös zu scheinen, aber weise, von allem Zwange entfernte Veranstaltungen, es in der That zu werden und zu bleiben, sind die Mittel, deren sich die kirchlichen Behörden bedienen müssen, die erwachsene Jugend und die ältern Mitglieder der christlichen Gemeinden fortbildend in Christi Geist und Sinn zu steigern und zu erhalten. Es zeigt vom Mangel an Psychologie und pädagogischem Tact, wenn man Alles befehlen will, und das Volk auf allen seinen Entwickelungsstufen nicht so zu leiten sucht, dass es nach und nach dahin geführet wird, das Nothwendige, Bessere selbst zu wollen und zu verlangen: es wird dann das Seine, das Selbstgewollte auch besser pflegen und sichern, als das ihm Aufgedrungene, Befohlene.

Es dürften wohl überhaupt weniger Missgriffe in der Volkserziehung, Volksbildung und Volksleitung geschehen, wenn die damit Beauftragten im Hause, in der Schule, Kirche und im Staate mehr psychologische Kenntnisse und pädagogische Ein- und Uebersichten besässen. Man glaubt aber, pädagogische Vorlesungen wären blos für Schul- und Hauslehrer, für Stundenhalter und für Brodknechte, nöthig; allein ich habe diese Vorlesungen seit 1808 nie in diesem beschränkten Sinne gehalten, sondern stets in universeller Beziehung auf das Haus, die Schule, Kirche und den Staat, als die 4 Factoren einer christlich-germanischen Volkser-

ziehung, Volksbildung und Volksleitung, besondere Rücksicht genommen. Da aber darüber keine Prüfung Statt findet, so müssen sie nach der gewöhnlichen Ansicht nur Diejenigen beachten, die dadurch ihren Unterhalt erwerben wollen; denn unsere jungen Leute hören auf Universitäten jetzt nur das, wornach unmittelbar in den Prüfungen gefragt wird. Wie nothwendig dem Juristen Vorlesungen über Pädagogik in universeller Beziehung und über Schulorganisation sind, da sie in Angelegenheiten der Kirche und Schule überall das Präsidium führen, will ich hier nicht erörtern.

Diese Ansichten über kirchliche Katechisationen und deren Einführung habe ich seit 1808 in jedem Semester bei den Vorträgen über die zweckmässigste Methode des Religionsunterrichtes in Volks- und höhern Schulen, mitgetheilt, seit 1825 sie vorzüglich in den Vorlesungen über Pastoraltheologie zur Sprache gebracht, und für die Haltung derselben practische Anleitung gegeben in den katechetischen Uebungen und in den Vorträgen über populäre Dogmatik. Ausländische Behörden, von denen zufällig in diesen Vorträgen fast jedes Halbjahr Mehrere hospitirten, nahmen Veranlassung, mit mir diese wichtige Angelegenheit noch mehrere Stunden zu durchsprechen, und ich darf mit Freuden sagen, dass diese Unterredungen nicht ohne Erfolg gewesen sind. Ich hielt es, als Professor der Katechetik und Pädagogik, für meine Pflicht, von Zeit zu Zeit auch die höhere Behörde darauf aufmerksam zu machen; Sr. Excellenz, der Herr Minister von Carlowitz hatte es ernstlich beschlossen, für die Realisirung der hier gegebenen Ansichten und Vorschläge Alles zu thun, jedoch so, dass er das Ganze blos in die Hände der Geistlichen legen, und es ihnen dringend anempfehlen wollte. In diesen Tagen besuchte mich der Herr Dr. und Consistorialrath Rudelbach aus Glaucha, und erzählte mir, dass er sein Votum über die Nothwendigkeit und über die Einführung der Kirchenkatechisationen öffentlich bekannt machen werde. Ich entgegnete ihm: „darf ich Ihnen vorlesen, was ich darüber in meinen Vorlesungen meinen Zuhörern, als auch von Zeit zu Zeit in besondern schriftlichen Eingaben an die höhere Behörde

mitgetheilt habe?“ Es machte ihm grosse Freude, dass wir fast wörtlich in unsern Ansichten übereinstimmten und er forderte deshalb mich auf, meine Ansichten, seinem Votum beyzufügen.

Leipzig, im October
1840.

Neustadt-Dresden, Druck von C. Heinrich.

3 2044 029 838 778